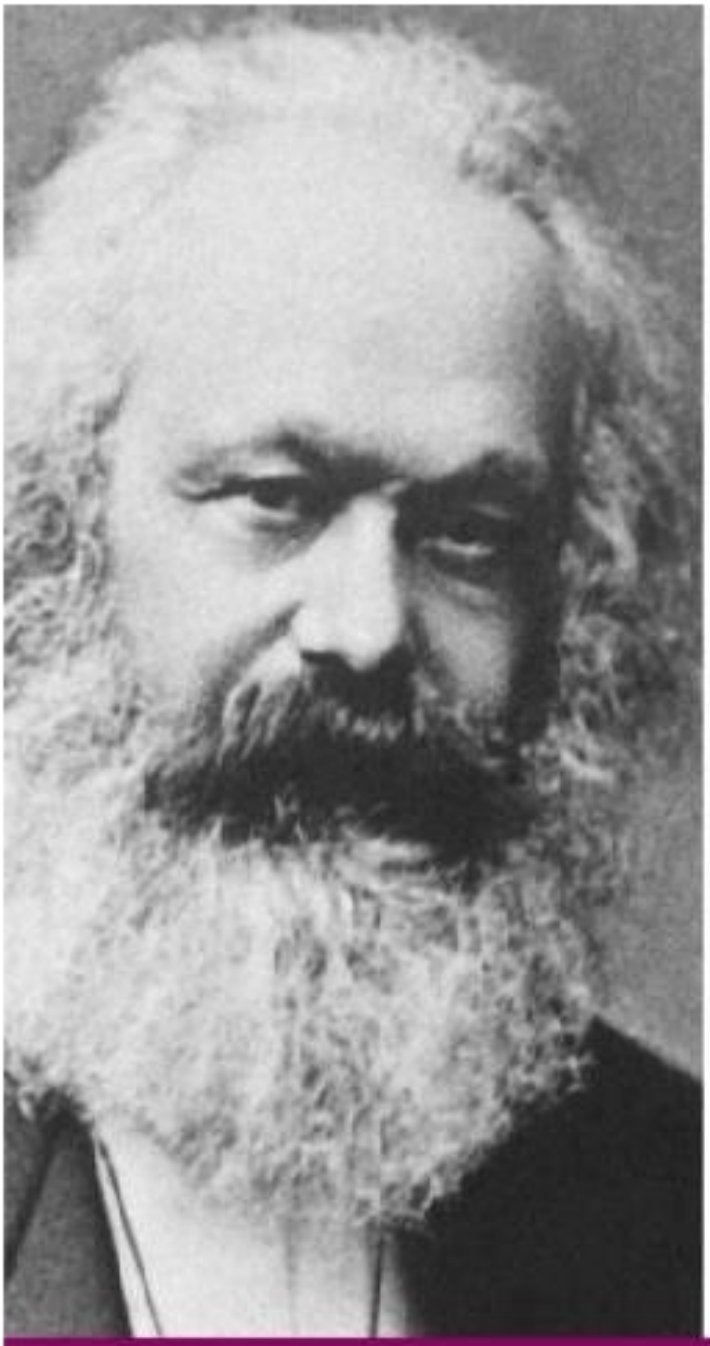

Denis Collin

COMPRENDRE Marx

Table des Matières

Page de Titre

Table des Matières

Page de Copyright

Collection Lire et comprendre

Abréviations

Avant-propos

Biographie intellectuelle et politique

Chapitre 1 - L'aliénation

- *De la critique de la religion au communisme*
- *L'aliénation et l'homme générique*
- *Le destin des* ***Manuscrits***
- *Exploitation, aliénation, émancipation*

Chapitre 2 - Le matérialisme et le processus historique

- *Les individus vivants*
- *La fin de la philosophie de l'histoire*
- *Une théorie des processus socio-historiques*
- *Le matérialisme de Marx*

Chapitre 3 - Le capital et l'exploitation

- *Inversion de la réalité : économique et chrématistique*
- *Critique de l'aliénation et mécanisme de l'exploitation*
- *Les contradictions du mode de production capitaliste*
- *L'expropriation des expropriateurs*
- *En guise de conclusion provisoire*

Chapitre 4 - Classes sociales et luttes de classes

- *Les classes et la lutte des classes*
- *Les classes sociales dans le MPC*

Quelques problèmes en discussion

Propos d’étape

Chapitre 5 - L'État et la fin du politique

L'État en général

L’État capitaliste et la lutte des classes

La dictature du prolétariat et le communisme

Le point aveugle

Conclusion

MARX ET LE COMMUNISME

MARX ET LA POLITIQUE

MARX ET LES SCIENCES SOCIALES

Appendice

Postface

Bibliographie

© Armand Colin, 2009.
978-2-200-24599-3

Conception de couverture : © Atelier Didier Thimonier. Illustration de couverture : ph © M. Nicholson/Corbis.

Internet : http://www.armand-colin.com

Collection Lire et comprendre

Denis COLLIN, *Comprendre Machiavel*
Gérard GUILLERAULT, *Comprendre Dolto*
Jean-Pierre LEHMANN, *Comprendre Winnicott*
Jean LEFRANC, *Comprendre Nietzsche*
Sabine PARMENTIER, *Comprendre Melanie Klein*
Hadi RIZK, *Comprendre Spinoza*, 2e édition
Jacques SÉDAT, *Comprendre Freud*

série Écrivains au présent

Bruno BLANCKEMAN, *Lire Patrick Modiano*
Martine BOYER-WEINMANN, *Lire Milan Kundera*
Michel LANTELME, *Lire Jean Rouaud*
Gianfranco RUBINO, *Lire Didier Daeninckx*

Abréviations

Sauf mention contraire, nous citons les œuvres de Marx dans l'édition de la Pléiade dirigée par Maximilien Rubel (4 volumes. I et II : économie; III : philosophie; IV : politique) : P1, P2, P3 ou P4, suivi du numéro de page. Après la disparition des Éditions Sociales, c'est la seule édition ample et à peu près cohérente des œuvres de Marx qui soit encore disponible[1].

J'utilise, en outre, les abréviations suivantes pour les œuvres les plus souvent citées :

- CEP : *Critique de l'économie politique* (1859)
- IG : *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857)
- K : *Le Capital*, suivi de l'indication de livre, section
- IA : *L'Idéologie allemande*
- SF : *La Sainte Famille*
- MP : *Misère de la philosophie*
- MC : *Manifeste du parti communiste*
- MEP : *Manuscrits de 1844*, (dits *Manuscrits parisiens*)
- M57 : *Manuscrits de 1857-1858* (connus sous le nom de *Grundrisse*)

1 On ne peut éviter de regretter la décision des éditions Gallimard de laisser inachevé le travail engagé par Maximilien Rubel. Aux quatre volumes déjà publiés devait s'ajouter un cinquième comprenant de larges extraits de la correspondance de Marx et Engels. Une nouvelle édition française des œuvres de Marx, sur la base du fonds des anciennes Éditions Sociales est en cours de préparation – début 2009, un volume paru, la *Critique du programme de Gotha*.

Avant-propos

Le 14 mars 1883, Karl Marx meurt à Londres. Son œuvre majeure, *Das Kapital*, reste irrémédiablement inachevée. Le livre I a bien été publié en allemand puis dans la traduction française de Joseph Roy (1875) mais la suite est un amoncellement de manuscrits parfois difficiles à lire et que Engels publiera sous les noms de livre II et III du *Capital*. On commence à connaître Marx dans les milieux intellectuels et dans le monde encore bien réduit des militants ouvriers. Mais il n'est que l'un des théoriciens, et pas forcément le plus connu, d'un mouvement naissant et bouillonnant d'idées.

Milieu des années soixante : les portraits géants de Marx ornent les manifestations des nouvelles grandes puissances mondiales, l'Union soviétique et ses pays satellites d'un côté, la Chine de l'autre, sans oublier à quelques encablures des États-Unis, Cuba qui vient aussi de s'engager « dans la voie du socialisme ». Le « marxisme » est devenu l'idéologie officielle à laquelle un bon tiers de l'humanité doit, bon gré, mal gré, prêter allégeance. Dans les pays capitalistes et cependant démocratiques, le marxisme joue un rôle considérable dans la vie politique – les partis communistes sont des forces majeures en France ou en Italie, les sociaux-démocrates revendiquent encore souvent une filiation à l'égard de Marx – et dans la vie intellectuelle, singulièrement universitaire. La défense ou la réfutation de Marx occupent les esprits et les rayons des librairies. Dans les pays colonisés ou dominés, le marxisme sert d'étendard, d'idéologie et de justification aux mouvements de libération nationale. Tout régime militaire qui veut se donner une coloration anti-impérialiste se réclame volontiers du « marxisme léninisme ».

Fin du XXe siècle : en URSS et dans les pays satellites, les statues de Marx et Lénine ont disparu. L'URSS a explosé et les nouveaux dirigeants affichent leur fidélité inébranlable à la religion orthodoxe – même quand ils ont commencé leur carrière comme chefs de la police politique de la dictature stalinienne. Le marxisme semble réfuté par la marche même de l'histoire. Et Marx n'est plus guère qu'un sujet d'occupation pour certains cercles universitaires, de plus en plus restreints. Marx est mort… «et moi-même je ne me sens pas très bien», ajoutait Woody Allen. Sous la direction d'un parti qui se dit encore communiste, la Chine s'est transformée en usine du capitalisme

mondial, où le sort des ouvriers ressemble étrangement à celui que décrivaient les inspecteurs de fabriques anglais du XIXe siècle si souvent cités par Marx.

Le destin du marxisme semble scellé. Mais celui de Marx ?

La philosophie de Marx, loin de constituer un système, est le lieu de contradictions majeures : entre la volonté de «faire science», le «savoir réel » revendiqué dès 1844-1845 et la persistance d'une dimension utopique, entre l'engagement politique et la difficulté à penser le politique comme tel, entre Marx en proie au doute, repoussant toujours à plus tard ses conclusions théoriques et un marxisme clos et dogmatique qui peut aussi se réclamer de Marx.

La philosophie chez le jeune Marx se forme d'abord comme pensée de l'émancipation à partir de la critique de la religion et des versions laïques de l'eschatologie religieuse (la philosophie hégélienne de l'histoire et ses avatars). Mais cette critique reste en partie prisonnière de ce qu'elle critique, elle reste une interprétation de l'idéalisme, d'où la première forme du communisme présenté de manière idéaliste comme réalisation de la philosophie.

À partir de 1845, le passage de la philosophie au «savoir réel » semble inaugurer une «nouvelle science», que Marx voudrait aussi rigoureuse que les sciences de la nature. Mais cette nouvelle science reste une critique, critique du mode de production capitaliste (MPC[1] dans la suite du texte) et critique de l'économie politique qui en est l'expression théorique achevée. Cette critique maintient, au cœur même de l'ambition scientifique, une dimension normative, à laquelle se mêlent des éléments du communisme utopique des œuvres de jeunesse. Contre le matérialisme «abstrait» dont il hérite, Marx construit un nouveau genre de « matérialisme », un matérialisme dont la matière est constituée par l'activité pratique des individus[2].

L'œuvre de Marx est inachevée ; on n'y trouve ni théorie des classes sociales, ni véritable théorie de l'État, alors que le propos de l'auteur du *Capital* était bien de conduire jusque-là sa critique de l'économie politique. C'est précisément dans cet inachèvement que la pensée de Marx nous importe aujourd'hui. La critique de l'économie politique reste la source toujours vive du refus d'un monde qui personnifie les choses et réifie les hommes. La critique de l'idéologie permet de comprendre ce que signifie la soi-disant « fin des idéologies. » La critique de l'utopie ouvre la possibilité de repenser l'idée d'un sens de l'histoire.

Il y a plusieurs lectures possibles de Marx. Les économistes y peuvent trouver non seulement une réflexion critique sur leur propre discipline mais aussi des contributions qui restent pleinement actuelles, au-delà des prises de position politiques ou normatives, par exemple la théorie de la monnaie. L'historiographie moderne ne peut faire l'économie de Marx. La place accordée aux processus économiques et sociaux dans l'explication des événements historiques, le matérialisme historique dans le sens le plus large, est quelque chose qui ne pose plus problème. La lecture la moins évidente, finalement, est une lecture philosophique. Formellement, d'abord, Marx rompt assez tôt avec la philosophie. Dès 1844-1845, il affirme que la philosophie doit laisser place à un « savoir réel » – « La philosophie est au savoir réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel », écrit-il dans *L'Idéologie allemande*. Il ne reste qu'une philosophie en creux, aperçue dans les interstices d'une œuvre qui se présente essentiellement d'une manière non philosophique.

Comprendre Marx en philosophe, cela pose cependant un problème redoutable. À la différence de cette philosophie systématique allemande qui l'a si profondément imprégné, Marx ne veut pas construire un nouveau système. La philosophie, chez lui, est une activité essentiellement critique. Critique de Hegel, critique des Jeunes hégéliens, critique de Feuerbach, mais aussi retour à la philosophie grecque (Aristote) et à Hegel quand il s'agira de procéder à la critique de l'économie politique. Comprendre Marx, ce n'est donc pas exposer des thèses ou le schéma de fonctionnement de la doctrine, c'est plutôt essayer de ressaisir ce mouvement critique. Il nous faut considérer le « mouvement de la vie de la vérité » comme le disait Hegel et donc ne pas concevoir la pensée de Marx comme une doctrine achevée dont il suffirait de montrer les concepts fondamentaux et leurs articulations, mais, au contraire, comme un jeu de contradictions, qui ne cessent de se déplacer pour tenter de « penser la vie » (encore un mot d'ordre hégélien) dans toute sa complexité.

Marx est hégélien et anti-hégélien, matérialiste et critique du matérialisme, critique de l'économie politique et le dernier économiste classique, anti-étatiste et étatiste, etc. Ce qui est intéressant, c'est de montrer comment la contradiction même que Marx ne tranche pas est intéressante, c'est-à-dire nous mène à un problème intéressant.

Nous ne voulons pas proposer une nouvelle reconstruction de Marx, présenter une sorte de Marx achevé qui n'a jamais existé mais qu'on pourrait opposer aux autres reconstructions de Marx. Il s'agit seulement de proposer

quelques trajets dans cette œuvre protéiforme et de tester la fécondité de ses contradictions.

1 Nous employons le syntagme «mode de production capitaliste » et non «capitalisme» car ce terme ne figure pas chez Marx et son emploi en lieu et place de «mode de production capitaliste » est générateur de confusions théoriques.

2 Et surtout pas un « matérialisme économique » comme le dit le vieux dictionnaire Lalande !

Biographie intellectuelle et politique

Karl Marx est né en 1818 à Trèves, en Rhénanie, dans une famille d'origine juive. Mais son père Heinrich, avocat libéral, s'est converti au protestantisme. *La Question juive* (1842) s'inscrit dans cette histoire : l'émancipation du Juif, c'est l'émancipation de l'homme en général. Marx appartient à cette tradition assimilatrice héritière des Lumières qui considère d'abord en chaque homme l'humanité et non la particularité individuelle.

La philosophie et la démocratie

Inscrit en droit à Berlin (1836), il suit les leçons de Savigny – le principal représentant de l'école historique du droit – et de Gans – disciple et éditeur de Hegel. Il fréquente simultanément des cours d'histoire (une passion qui ne le quittera jamais) et de philosophie. Il consacre son premier travail à la philosophie hellénistique. De fait, ce travail se limitera à la thèse de doctorat sur *La Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, rédigée en 1839, un texte dont nous ne disposons que partiellement. Il est pourtant inaugural : quelques-uns des thèmes fondamentaux de la pensée de Marx s'y trouvent déjà. Marx lui-même nous invite à y porter attention. Dans *La Sainte Famille*, le texte où il affirme le plus nettement sa dette envers le matérialisme philosophique classique, il rappelle que « le matérialisme français et anglais gardait toujours un rapport étroit avec Démocrite et Épicure ».

Depuis cette thèse jusqu'aux derniers textes à proprement parler philosophiques – *La Sainte Famille* et *L'Idéologie allemande* – il y a une continuité d'inspiration atomiste et ce travail exprime un lien avec la Grèce antique qui ne sera jamais perdu : *Le Capital* est très largement placé sous le signe d'Aristote et l'art grec restera pour Marx l'art par excellence.

Marx obtient son doctorat en 1841 mais ne trouve pas de poste de professeur. Il noue ses premiers liens avec les Jeunes hégéliens. Le maître est mort en 1831 et les disciples se partagent son héritage. Le clivage se fait sur la question de la religion. Hegel se considérait lui-même comme un luthérien

orthodoxe et son œuvre voulait réconcilier philosophie et religion. L'un de ses disciples, David Strauss, publie en 1935 une *Vie de Jésus* qui fait grand bruit : il considère les Évangiles comme des récits mythiques et met en cause la résurrection réelle du Christ. Strauss utilise la classification parlementaire française pour définir les divers courants qui se partagent l'héritage hégélien. Les « orthodoxes » sont baptisés du terme de « droite » et ceux qui adoptent les vues de Strauss sont classés à gauche. Mais ces classifications théologiques n'ont pas une valeur politique : Gans, éditeur de posthumes de Hegel, est selon la classification de Strauss un « hégélien de droite », alors qu'il défendra les idées progressistes et socialisantes de Saint-Simon, tandis que Strauss se transformera en conservateur bon teint notamment lors des révolutions de 1848…

Marx fréquente particulièrement le cercle animé par Bruno Bauer, une des figures marquantes des hégéliens de gauche. Leurs préoccupations sont d'abord religieuses et philosophiques. La révolution qui intéresse les Jeunes hégéliens est toute théorique. « La pensée précède l'action comme l'éclair précède le tonnerre », avait écrit Heinrich Heine. Les Jeunes hégéliens produisent des éclairs. Du moins, ils le croient. Mais le tonnerre ne suit guère.

Cependant, cette position théorique commence à s'effriter au tournant des années trente et quarante. Dans la société, dans les milieux libéraux, l'agitation politique commence à se développer au fur et à mesure que la censure se relâche. La version conservatrice du hégélianisme voulait que l'État prussien fût la réalisation de l'État rationnel. Mais la critique de la religion entreprise dans les milieux Jeunes hégéliens se heurte à la censure. Les *Hallische Jahrbücher*, revue dirigée Arnold Ruge, sont transférés à Dresde et deviennent *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (« Annales allemandes pour la science et l'art »). L'État prussien ne ressemble guère à l'existence effective de la liberté. La bataille, de philosophique, devient politique. En février 1842, Marx envoie à Ruge ses *Remarques à propos de la récente instruction prussienne sur la censure*. Mais justement la censure interdit l'article de Marx et la revue elle-même, qui est suspendue. Plaidoyer pour la liberté, l'article de Marx marque le passage à la démocratie radicale.

Ce combat, Marx le poursuit à Bonn puis à Cologne. Il collabore à un journal fondé par de jeunes bourgeois libéraux, la *Rheinische Zeitung*, dont il prend la direction en octobre 1842. La liberté de la presse, la publicité des

débats parlementaires, l'indépendance de l'État à l'égard de la religion : ce sont les questions qui l'agitent à ce moment-là. Engels publie plusieurs articles dans cette revue.

Mais, à la démocratie radicale, il faut un fondement théorique. Et si le hégélianisme peut devenir la philosophie officielle d'un État hostile à la liberté et finalement du plus mauvais des États, c'est qu'il doit y avoir un vice caché dans le système du maître. En 1843, Marx entreprend une «révision critique de la philosophie du droit de Hegel », dont il avait annoncé les prémices dans une lettre à Ruge du 5 mars 1842. Le centre de cette «révision critique », qui devient un véritable règlement de comptes avec le hégélianisme, est la question de la monarchie constitutionnelle, « phénomène hybride qui se contredit et s'annule d'un bout à l'autre. *Res publica* est intraduisible en allemand. [1] »

La critique du droit politique hégélien reste à l'état de manuscrit. Seule une introduction est publiée à Paris en 1844. C'est qu'entre-temps la pensée de Marx a subi de profondes modifications. Prenant prétexte de deux écrits de Bauer sur la question juive, Marx rédige *À propos de la question juive* (septembre 1843), où est réfutée l'émancipation purement politique – qui ne libère pas l'homme : ce dont il s'agit, c'est de l'émancipation humaine, c'est-à-dire la suppression de l'État et de l'Argent.

La critique de la philosophie et le passage au communisme

À partir de 1843-1844, Marx s'engage en effet dans une voie qui le conduit à l'élaboration de sa propre pensée dans ce qu'elle a de véritablement novateur. Poursuivant la réflexion critique de l'héritage de Hegel, il passe à une critique systématique de la philosophie idéaliste allemande, et par là à la critique de ses amis eux-mêmes.

Fin 1843, Marx s'installe à Paris avec sa femme, Jenny, la fille du baron von Westphalen, qu'il a épousée en juin 1843. Il s'y lie d'amitié avec le poète Heinrich Heine et avec les groupes d'immigrés allemands réunis autour du journal *Vorwärts*. Il prend également contact avec la Ligue des Justes qui deviendra la Ligue des communistes. C'est en cette année 1844 que Marx rallie définiti- vement la cause du prolétariat et commence à s'impliquer dans les discussions et l'activité des petits groupes du mouvement ouvrier naissant.

Fin 1844, Engels s'arrête à Paris, de retour d'Angleterre où sa famille

l’avait envoyé pour le compte de la firme paternelle dont une filiale est établie à Manchester. Engels, de deux ans le cadet de Marx, a été empêché par ses parents, qui le destinaient aux affaires, de faire les études de philosophie pour lesquelles il avait marqué une profonde dilection. Préoccupé de questions théologiques, il rompt brutalement avec la religion et devient un athée convaincu. S'il fréquente les cercles Jeunes hégéliens, il est en même temps, par son expérience professionnelle, un « homme de terrain » comme on dirait aujourd’hui. Sa connaissance de la réalité sociale capitaliste, dans le pays où ce mode de production est le plus développé, l’Angleterre, l’a conduit, bien avant Marx, au communisme. Il a donné des articles au *New Moral World*, le journal de l’entrepreneur communiste Robert Owen. Au moment où il retrouve Marx à Paris, il rédige *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, un «reportage» terrifiant sur l’exploitation de la classe ouvrière, qui sera publié en 1845.

Bien que Marx et Engels se connaissent depuis 1842, c’est de cette époque que datent leur exceptionnelle amitié et leur collaboration politique et théorique. Constatant la communauté de leurs vues, ils décident d’écrire ensemble un pamphlet contre les Jeunes hégéliens : ce sera *La Sainte Famille*, rédigée en 1845 et dont une dizaine de pages seulement sont de Engels. À l’idéalisme spéculatif, il s’agit d’opposer l’humanisme réel. Les Jeunes hégéliens, Bauer en tête, mettent l’Esprit à la place de l’individu réel et ne font finalement que reproduire « en caricature » la spéculation. *L'Idéologie allemande* (1846) marque l’aboutissement de cette réflexion : passage au matérialisme philosophique, rupture avec le hégélianisme et la conception spéculative de l’histoire, définition de sa propre conception de l’histoire, le matérialisme historique. Ce dernier manuscrit est laissé inachevé, abandonné à la « critique rongeuse des souris », il ne sera redécouvert et publié par Riazanov qu’au début des années trente.

Ce bouleversement théorique est étroitement lié à une révision profonde des vues politiques de Marx. Suivant Engels, il devient communiste : la philosophie doit être réalisée (devenir réalité) et donc être niée en tant que théorie séparée de la pratique. Et puisque le sujet réel n’est plus l’esprit, mais l’homme, la réalisation de la philosophie, ce ne peut pas être chose que la réalisation pratique de l’essence humaine, l’homme débarrassé des deux puissances aliénantes par excellence, l’État et l’Argent, c’est-à-dire la propriété capitaliste.

La critique de l’économie politique

Le socialisme et le communisme des années 1840 sont les drapeaux de sectes vouées à l’impuissance et qui s’enferment volontiers dans les chimères. Utopies, inventions d'«ingénieurs sociaux » parfois terrifiants (rétrospectivement), religiosité : tous ces traits caractérisent les mouvements auxquels Marx et Engels parfois se mêlent : ils adhèrent à la Ligue des Justes qu’ils transforment en Ligue des communistes, pour laquelle précisément est écrit le *Manifeste du parti communiste*. Abandonner les chimères, partir de la compréhension scientifique du réel, voilà la première tâche qui s’impose. « Les philosophes n’ont fait qu’interpréter le monde de différentes manières. Il s’agit maintenant de le transformer. » La XIe thèse sur Feuerbach semble inciter à l’action, renversant l’ordre idéaliste. Cependant, ce n’est pas exact : si la théorie doit devenir pratique, encore faut-il construire une théorie scientifique de la société.

La seule science est celle de l’histoire – comme l’écrit Marx dans *L’Idéologie allemande*, pour le rayer aussitôt sur le manuscrit – alors que l’économie politique présente le gros défaut de dénier son caractère historique, de présenter comme naturel et éternel ce qui n’est qu’une étape d’un processus. Bref, de la critique de la philosophie idéaliste allemande il faut maintenant passer à la critique de l’économie politique. Les *Manuscrits* dits de 1844 en sont la première accumulation de matériaux. Mais Marx y reste encore largement prisonnier de la manière spéculative propre aux Jeunes hégéliens. La critique de Proudhon – jadis admiré – dans *Misère de la philosophie* (1847) constitue les premiers pas de cette entreprise qui maintenant va occuper Marx, sans discontinuer, jusqu’à sa mort. Après l’échec des espoirs d’une révolution imminente en Europe, il se met à étudier sérieusement le mode de production capitaliste, et théoriquement, par la lecture des économistes, et pratiquement, notamment avec l’aide de son ami Engels, dont la connaissance pratique des mécanismes de fonctionnement du MPC lui est des plus précieuses.

Travail salarié et capital en 1849 donne une première approche de l’entreprise de Marx. En 1857, il écrit une *Introduction générale à la critique de l’économie politique* qui résume ses conceptions les plus générales. Mais, soucieux de ne pas présenter des résultats avant de les avoir justifiés, il la remplace en 1859, lors de la publication de la *Contribution à la critique de l’économie politique*, par un simple avant-propos qui résume les principes du

matérialisme historique et donnera lieu à de nombreuses méprises.

En juin 1865, en deux séances du Conseil général de l'Association internationale des travailleurs, Marx reprend les points les plus saillants de son économie dans *Salaire, prix et plus-value*. Enfin en 1867 est publié le livre I du *Capital*. Les livres II, III et IV sont restés à l'état d'ébauches.

La politique

L'action politique, on l'a déjà noté, est le fil directeur de la vie de Marx. Sa philosophie est incompréhensible en dehors de cette perspective. Journaliste à la *Nouvelle gazette rhénane*, il entame un combat politique qui le conduit à l'exil en France puis en Angleterre. Au printemps 1846, il prend l'initiative de fonder un réseau de comités de correspondance communistes. Il prend contact avec Harney, le *leader* du mouvement chartiste anglais, et avec Proudhon qui refuse la collaboration offerte. Invité par Moll à rejoindre la Ligue des Justes, il participe à sa transformation en Ligue des communistes. Avec Engels, il est chargé d'en rédiger le *Manifeste* qui paraîtra au début de 1848.

Marx prend part aux événements révolutionnaires en Allemagne en 1848, en tant que membre de la direction de l'association démocratique. À Cologne, il organise la publication d'un quotidien, la *Neue Rheinische Zeitung* dont le dernier numéro paraît le 18 mai 1849.

Il suit avec passion les événements français, qu'il s'agisse de la révolution de 1848 (*Les Luttes de classes en France*, publié en 1850), du coup d'État de Louis Bonaparte (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852) ou de la Commune de Paris (*La Guerre civile en France*, 1871) où il voit la « forme enfin trouvée de la dictature du prolétariat ». Il participe directement à la vie politique de son pays d'accueil, la Grande-Bretagne, où il s'installe à partir de la fin 1849. Membre du Conseil central des syndicats britanniques, il fait une intervention remarquée dans la politique étrangère avec le pamphlet sur Palmerston (1853-1855), un grand succès de librairie qui ne rapporte pas un penny à son auteur, Marx ayant omis de signer un contrat en bonne et due forme avec son éditeur. C'est enfin l'action menée avec la fondation de l'Association internationale des travailleurs (AIT), la première internationale, fondée en 1864 lors d'un grand meeting à Saint Martin's Hall. Marx en rédige l'*Adresse inaugurale* et les statuts provisoires. Le développement de cette association, mais aussi ses querelles internes, occupent à partir de cette date

une grande partie de son temps.

La Commune de Paris de 1871 marque un tournant : elle est le premier « pouvoir ouvrier », le premier gouvernement qui donne véritablement chair et sang au programme du *Manifeste communiste*. De cette expérience, Marx tire toute une série de leçons politiques. Mais l'AIT, dont les membres parisiens étaient très engagés dans le mouvement des communards, ne résiste pas à la défaite sanglante. Les divergences s'exacerbent et Marx et Engels mettent en sommeil l'association. C'est l'Allemagne qui redevient le centre de leurs préoccupations politiques. L'unification des socialistes allemands (« marxistes » et partisans de Lassalle) se fait difficilement. Marx intervient brutalement dans le débat, par un texte dont la portée ne saurait être sous-estimée, la *Critique du programme de Gotha* (1875).

D'une santé chancelante depuis de nombreuses années, Marx meurt le 14 mars 1883, laissant de très nombreux manuscrits, ainsi qu'un héritage intellectuel complexe et parfois énigmatique.

L'œuvre

L'œuvre de Marx est considérable, multiforme et essentiellement inachevée.

Considérable en volume : il n'existe aujourd'hui aucune édition des œuvres complètes de Marx. Les *Marx-Engels Werke* (MEW) publiées en RDA restent très partielles. La MEGA (édition des œuvres complètes de Marx et Engels) n'a jamais été terminée. Elle a été une victime collatérale de la chute du mur de Berlin en 1989. Un institut basé à Amsterdam (l'Institut international d'histoire sociale) a repris le travail.

L'œuvre de Marx comprend des ouvrages proprement philosophiques – essentiellement écrits avant 1846-1847, des ouvrages d'économie politique (même s'il s'agit d'une critique de l'économie politique), des essais, des pamphlets et des articles politiques et économiques destinés au grand public, une vaste correspondance, principalement avec son ami Engels mais aussi avec quelques-unes des figures les plus éminentes du mouvement ouvrier international. « Rien de ce qui est humain ne m'est étranger » : c'est une devise qui lui convient à merveille. Interrogé par des socialistes russes et notamment Vera Zassoulitch, Marx se met en tête d'apprendre le russe pour tout savoir de la commune paysanne. Confronté aux problèmes difficiles de la formation des prix et de la péréquation du taux de profit, il se lance dans les

mathématiques – on a publié des manuscrits mathématiques de Marx.

C’est une œuvre inachevée, reconstruite par les héritiers, plus ou moins fidèles. Le premier exposé du matérialisme historique, la partie de *L’Idéologie allemande* consacrée à Feuerbach, ne sera publié que dans les années trente : Marx et Engels avaient écrit ce texte comme un règlement de comptes avec la philosophie idéaliste allemande, mais renoncèrent à sa publication. *Le Capital*, l’œuvre de la vie de Marx, est interminable. Le premier plan en est dressé au début des années 1850. Des esquisses en sont publiées pour honorer des contrats d’éditeur – la *Contribution à la critique de l’économie politique*. Finalement le premier livre paraît en allemand en 1867 et en 1875 en français, mais la suite en est restée aux travaux préparatoires, même si certains passages sont plus ou moins développés. Engels reprend les manuscrits, avec les plus extrêmes difficultés, et en tire un livre II et un livre III de son cru. Les *Théories sur la plus-value*, rassemblées par Karl Kautsky, sont présentées comme le livre IV.

Il n’y a pas d’édition systématique des œuvres de Marx, ni en allemand, ni, *a fortiori*, en français. La première édition allemande des *Marx-Engels Werke* (MEW) reste souvent la base des rééditions. L’édition complète des *Marx-Engels Gesamtausgabe* (dite « première MEGA ») est inachevée et sa reprise après la disparition de la RDA a rencontré de nombreux problèmes. En français, les Éditions Sociales ont édité une partie considérable de ce fonds qui devrait être repris par la GEME.

Les éditions Gallimard avaient entrepris sous la direction de Maximilien Rubel une édition des œuvres de Marx dans la Pléiade. Quatre volumes ont ainsi été publiés (deux volumes d’économie, un volume de philosophie, et un volume de textes plus proprement politiques), mais la disparition de Maximilien Rubel a mis fin à l'entreprise qui se termine sur les œuvres « Politique. I» – les textes politiques des années 1840 et 1850. C'est à cette édition que nous nous référerons le plus souvent. Elle est cependant très incomplète, d’une part en raison de certains choix éditoriaux de Maximilien Rubel qui a pris le parti d’éditer les manuscrits partiellement (c’est le cas pour *L'Idéologie allemande* ou les *Grundrisse*). D’autre part, parce que le projet de Rubel est inachevé à sa mort.

La lecture de Marx en français présente une deuxième difficulté qui concerne la traduction. La première traduction des œuvres de Marx vraiment diffusée, celle de Molitor est très critiquable. Le livre I du *Capital* avait été

traduit en français dès 1875, par Joseph Roy, qui avait donné dix ans plus tôt une traduction de *L'Essence du christianisme* de Feuerbach. Il y a une tradition française pour critiquer le travail de Roy qui, en expurgeant le texte original de ses nombreuses tournures hégéliennes ou de ses références codées à la philosophie spéculative idéaliste, aurait encouragé une lecture dogmatique, voire mécaniste de Marx. Voici ce que dit Marx de cette traduction :

> M. J. Roy s'était engagé à donner une traduction aussi exacte et même littérale que possible; il a scrupuleusement rempli sa tâche. Mais ses scrupules mêmes m'ont obligé à modifier la rédaction dans le but de la rendre plus accessible au lecteur […].
>
> Ayant une fois entrepris ce travail de révision, j'ai été conduit à l'appliquer aussi au fond du texte original (la seconde édition allemande), à simplifier quelques développements, à en compléter d'autres, à donner des matériaux historiques et statistiques additionnels, à ajouter des aperçus critiques, etc. Quelles que soient donc les imperfections littéraires de cette édition française, elle possède une valeur scientifique indépendante de l'original et doit être consultée, même par les lecteurs familiers avec la langue allemande.[2]

Ne soyons pas plus marxistes que Marx… Nous prendrons la traduction de Roy comme base de travail puisque Marx lui-même la conseille à ceux qui ont lu *Le Capital* dans l'édition allemande. Selon Michel Henry, le marxisme est l'ensemble des contresens faits sur Marx. Quelle est la part des traductions dans ces contresens ? Comme les méprises et querelles concernant le sens à donner à l'œuvre de Marx sont loin de se limiter à la France, les traductions ne doivent donc point en être la cause.

1 Lettre à Ruge, 5 mars 1842.

2 Première édition française du *Capital*, avertissement au lecteur, 28 avril 1875 [P1-546].

Chapitre 1

L'aliénation

La théorie de l’aliénation ou plutôt la critique de l’aliénation est le point de départ de la pensée de Marx. Son point de départ chronologique d’abord : de la philosophie hégélienne, Marx retient comme ses amis Jeunes hégéliens le concept d’aliénation. Mais aussi son point de départ logique. Sous une formulation philosophique, Marx découvre un problème socio-historique auquel il va chercher à donner une solution.

En vérité, il n’y a pas, chez Hegel, un, mais deux concepts traduits en français par le mot « aliénation ». L’esprit est d’abord en soi, dans la pure identité, et il doit pour se connaître s’absorber dans l’absolument autre, c’est-à-dire la nature. La nature est l’esprit dans sa pure extériorité : ce dernier est donc aliéné au sens allemand d’*Entaüsserung*. Mais l’aliénation est aussi le devenir étranger à soi-même. La nature est étrangère à l’homme et il doit se l’approprier pour en supprimer le caractère étranger. C'est alors le terme allemand *Entfremdung* qui convient. Les deux sens, bien que distincts se recoupent. Ils sont le positif et le négatif du même processus. L’extériorisation est le moment nécessaire pour l’existence effective (réelle, *wirklich*) de la chose. Mais en s’extériorisant, l’esprit devient étranger à lui-même. La liberté apparaît maintenant comme déterminisme.

L'origine théologique de cette « logique » ne fait aucun doute. L'extériorisation comme condition d’existence effective, c’est clairement l’incarnation (le Dieu qui se dédouble et se fait homme : au commencement était le verbe, mais le verbe s’est fait chair, dit l’Évangile de Jean). La logique hégélienne ne dit rien d’autre. Mais, à travers elle, Hegel tente de penser la liberté de l’esprit : l’histoire universelle est cette aliénation rédemptrice : le rationnel en soi devient rationnel pour soi au fur et à mesure que les relations d’abord contingentes entre les hommes s’ordonnent selon la nécessité dictée par la raison. Tel est le sens de l’histoire, qui avec l’avènement de l’État rationnel rend effectif, c’est-à-dire réel, ce qui était enfermé dans l’esprit.

L’union du concept et de la réalité est l’idée.

Il y a une interprétation conservatrice de cette dialectique : tout ce qui est réel est rationnel, cela veut dire que le cours des choses n’a rien qui puisse choquer un esprit instruit. L'autoritarisme tatillon et souvent borné de la bureaucratie d’État prussienne n’est rien d’autre que l’esprit effectif et, par conséquent, la liberté consiste à s’y soumettre. Une interprétation conservatrice que de nombreux interprètes ont réfutée avec brio[1]. Il y a aussi une interprétation révolutionnaire, l’histoire procède du patient travail du négatif. La dialectique enseigne que tout ce qui naît mérite de périr, que les formes sociales historiques les plus stables sont destinées à céder la place et que la tâche de la philosophie est la critique. Marx va bientôt renvoyer dos-à-dos ces deux interprétations en bouleversant de fond en comble le schéma théorique sur lequel elles sont assises.

De la critique de la religion au communisme

La critique marxienne part de la critique de l’aliénation religieuse. Elle ne s’y tient pas, elle la dépasse. Mais elle part de là et, sous une certaine forme, c’est encore elle qu’on retrouve vingt ans plus tard dans la première section du *Capital*, notamment dans le chapitre consacré au caractère fétiche de la marchandise.

DE HEGEL À FEUERBACH

C'est Feuerbach qui, dans ce point de départ, est l’inspirateur. Alors que les héritiers se disputent sur la manière de bien interpréter la philosophie hégélienne de la religion, Ludwig Feuerbach, qui a déjà publié une critique de la philosophie de Hegel, tranche dans le vif : « L’anthropologie est le mystère de la théologie[2]. » La philosophie spéculative et la religion sont la même chose et l’une et l’autre ne sont rien d’autre que l’aliénation de l’essence humaine. À propos de la publication en 1841 de *L’Essence du christianisme*, Engels écrit :

> Il faut avoir éprouvé soi-même l’action libératrice de ce livre pour s’en faire une idée. L’enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des « feuerbachiens »[3].

Dans le système de Hegel, la religion appartient à la sphère de l'esprit absolu. Elle est donc un des moments de la vérité, c'est-à-dire de l'esprit se connaissant lui-même : la religion est la vérité saisie par l'intuition intérieure. La religion est la vérité et la vraie religion est le christianisme sous sa forme adéquate, c'est-à-dire luthérienne allemande. La philosophie ne peut se développer que sur la base de la religion : Hegel fait remarquer que la philosophie grecque est postérieure à la religion grecque. Cependant la philosophie est l'ennemie du polythéisme grec, ce «badinage serein et frivole de l'imagination[4] », alors que le christianisme est la religion philosophique par excellence, une fois purifié des dernières manifestations des cultes barbares, qui caractérisent le catholicisme. Ainsi, « le contenu de la religion et celui de la philosophie sont le même[5] » et « la religion est la vérité *pour tous les hommes* ».

La religion n'est cependant que la vérité saisie par l'intuition intérieure, et non une vérité que la raison peut s'approprier. Autrement dit la religion doit elle-même être dépassée par la philosophie qui constitue le plus haut degré de développement de l'esprit absolu, l'esprit se connaissant lui-même selon la raison. De là naît l'ambiguïté qui parcourt toute l'œuvre de Hegel. L'*Aufhebung*, le «dépassement» dialectique, surmonte et conserve ce qui doit être dépassé. La religion est surmontée par la philosophie – et la philosophie est bien une négation de la religion – et, en même temps, elle est conservée puisque la philosophie dit la vérité de la religion.

La critique la plus radicale de Hegel est celle de Feuerbach. En 1839, il publie une *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*. « Apogée de la philosophie systématique de type spéculatif[6]», la philosophie hégélienne renverse la réalité. Le commencement absolu dans l'être indéterminé – le point de départ de la *Logique* – n'est un commencement absolu que pour la pensée qui expose le système d'ensemble. Loin de penser la réalité, la philosophie spéculative ne peut que réfléchir la reconstruction par la pensée du monde réel, mais elle présuppose :

- la nature existant antérieurement à la conscience ;
- la conscience sensible, subjective, à partir de laquelle, par abstraction, s'élaborent les concepts.

La pensée hégélienne de l'absolu, finalement, dit autre chose que ce qu'elle croit dire.

> La *preuve* de l'absolu n'a par essence et *par principe* qu'une signification *formelle*. La philosophie hégélienne nous présente, dès son commencement et son point de départ, une contradiction, contradiction entre la vérité et la scientificité, entre l'essentialité et la formalité, entre la pensée et l'écriture. Formellement, l'idée absolue n'est sans doute pas présupposée, mais au fond elle l'est[7].

D'un certain point de vue, la philosophie de Hegel est vraie. Mais pour en saisir la vérité, il faut la renverser, la remettre sur ses pieds, c'est-à-dire en dégager le sens au moyen d'une interprétation adéquate. Le système hégélien est « l'auto-aliénation absolue de la raison », la raison extirpée de son sol naturel, mais, ce faisant, on y peut repérer ce qu'est l'essence de la raison.

Ainsi, bien qu'il se présente comme un critique de Hegel, Feuerbach doit revenir sur ce qui le sépare irrémédiablement de Hegel dans la préface à la seconde édition de *L'Essence du christianisme*.

Feuerbach n'est pas à proprement parler un matérialiste. Ce serait encore poser un point de départ absolu dans un concept. On peut mieux le définir en parlant d'humanisme naturaliste : « le sommet de la philosophie est l'être humain », non la raison abstraite, hypostasiée. C'est pourquoi

> la philosophie est la science de la réalité dans sa vérité et sa totalité ; mais l'essence de la réalité est la nature (la nature au sens le plus universel du mot). Les secrets les plus profonds habitent les choses naturelles les plus simples : le spéculatif chimérique, soupirant après l'au-delà, les foule aux pieds. Hors le retour à la nature, point de salut[8].

À la philosophie spéculative, il faut substituer une anthropologie. Si la philosophie hégélienne est l'auto-aliénation de la raison et si, pour Hegel, la religion est la base sur laquelle se développe la philosophie, il faut maintenant procéder à l'analyse philosophique de la religion. C'est ce que fait *L'Essence du christianisme*. Feuerbach y inaugure une méthode herméneutique qui aura une large postérité : il faut prendre au sérieux le « texte » religieux pour en dégager le sens. Qu'est-ce que Dieu? Rien d'autre que l'essence humaine présentée dans l'imagination comme une réalité extérieure. Toutes les caractéristiques attribuées à Dieu ne sont rien d'autre que les caractéristiques de l'homme en tant qu'être qui pense. La division entre l'homme et Dieu n'est rien d'autre que la division de l'homme avec lui-même. L'abaissement de l'homme face à Dieu n'est que la condition de l'extériorisation de l'essence

humaine. Pour comprendre la méthode de Feuerbach, on peut prendre la manière dont il analyse le mystère de l'incarnation. Celle-ci n'est ni une absurdité, ni quelque chose à quoi il faudrait croire à la lettre. La parole a du sens. Mais ce sens révèle en même temps l'aliénation religieuse. L'anthropologie réduit le dogme à ses éléments naturels, innés en l'homme. Mais en même temps elle révèle la religion comme la vérité de l'homme devenu étranger à lui-même. L'aliénation « extériorisation » (*Entaüsserung*) prend donc un tour radicalement différent de son sens hégélien. Pour Hegel l'aliénation-extériorisation est ce par quoi l'idée devient réelle. Le négatif n'est que la médiation par laquelle l'être se retrouve auprès de lui-même. Au contraire, l'aliénation « étrangement » (pour reprendre la traduction par Jean-Pierre Lefebvre de *Entfremdung*) est la dépossession de soi, la scission (*Spaltung*). Or l'aliénation religieuse, telle que la pense Feuerbach, unifie ces deux genres d'aliénation, l'extériorisation de l'essence humaine dans la figure de Dieu conduit à rendre l'homme étranger à lui-même. Le concept d'aliénation chez Marx – qui emploie indifféremment les deux termes allemands – est directement emprunté à Feuerbach.

DE LA CRITIQUE DE HEGEL À LA CRITIQUE DE FEUERBACH

Si l'aliénation religieuse est l'aliénation de l'essence humaine, comme l'affirme Feuerbach, alors la première tâche de la philosophie est bien la critique de la religion. Mais Marx considère que cette aliénation religieuse n'a pas de réelle autonomie : si l'homme est obligé de se projeter dans un monde imaginaire en dehors du monde réel, c'est d'abord parce qu'il est aliéné dans son existence « terrestre ». Par rapport à ces maîtres de toute une génération, il effectue plusieurs déplacements, pas toujours clairement perçus et qui sont loin de se faire tous dans la même direction, mais il va en sortir une philosophie entièrement nouvelle.

- Premier déplacement : du radicalisme démocratique au radicalisme social.
- Deuxième déplacement : la rupture avec Hegel et la critique du droit politique.
- Troisième déplacement : la rupture avec toute philosophie spéculative et le passage au communisme par l'anthropologie feuerbachienne.

- Quatrième déplacement : de la critique de Feuerbach à la construction du « matérialisme historique ».

Commençons par examiner les deux premiers déplacements.

On l'a dit plus haut, Marx entre en politique comme un démocrate. Dans la *Rheinische Zeitung*, il commence à définir ses positions politiques et philosophiques propres. Il intervient sur la liberté de la presse, mais le plus important est un article consacré à la loi relative aux vols de bois [P3-235 *sq.*]. Partant du vote d'une loi qui interdit le ramassage du bois mort dans les bois – une pratique ancestrale analogue au glanage – Marx entame une critique du formalisme abstrait de la propriété privée et amorce le mouvement qui le conduit au communisme. Il ne s'agit plus de déterminer quelle est la règle de droit la plus conforme à la raison mais bien d'opposer deux droits, le droit des riches et le droit des pauvres.

> Mais c'est aussi dans son activité que la pauvreté trouve déjà son droit. Dans le ramassage, la classe élémentaire de la société humaine s'affirme comme un facteur d'ordre vis-à-vis des produits de la puissance élémentaire de la nature.

Si c'est l'activité des pauvres qui constitue maintenant le facteur d'ordre de la société tout entière, cela signifie que Marx a déjà rompu avec les présuppositions de l'idéalisme philosophique et juridique dont sont pénétrés même les penseurs radicaux. Certes, l'essentiel du texte réside encore dans la critique des lois de la Diète au nom d'un idéal moral et juridique, mais un cap important est franchi. La critique de la réalité politique allemande ne se mène plus uniquement au nom des exigences de la philosophie idéaliste allemande, mais au nom de la classe la plus pauvre de la société dont l'activité apparaît ainsi comme la critique vivante de cette réalité politique allemande.

Ce qui se dit ici dans le langage de la politique et du droit se pense au même moment dans le langage de la philosophie critique. Marx consacre un long manuscrit aux *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel. Seule l'introduction [P3-382 *sq.*] en a été publiée du vivant de Marx. C'est un texte fameux, souvent cité : on y trouve la phrase célèbre citée toujours partiellement, selon laquelle « la religion est l'opium du peuple ». Ce texte se termine par l'énoncé de ce qui va désormais guider toute la vie de Marx :

> En Allemagne, on ne peut briser aucune forme de servitude sans briser toute forme de servitude. L'Allemagne qui fait tout à fond, ne saurait se révolutionner sans le faire de fond en comble. L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme. La tête de cette émancipation, c'est la philosophie, son cœur le prolétariat. La philosophie ne peut devenir une réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie devienne réalité.

La critique de la philosophie idéaliste doit donc se transformer en critique de la réalité misérable qui caractérise l'Allemagne. Cela suppose donc une rupture brutale avec les apologistes de cette réalité allemande présente, principalement Hegel qui fait de l'Allemagne de son temps le lieu du couronnement de l'histoire universelle.

La critique du droit politique hégélien (connue aussi sous le nom de « manuscrit de Kreuznach ») est un commentaire, paragraphe par paragraphe du texte de Hegel, plus précisément des § 261 à 312. Formellement, la critique de Marx est centrée sur la question du pouvoir princier, mais en réalité c'est à une critique radicale de l'ensemble de la philosophie de Hegel que nous avons affaire. Là où Hegel voit identité et unité, Marx montre qu'il y a conflit, conflit irréconciliable théoriquement, conflit qui ne peut être surmonté que par la lutte et l'activité pratique des individus. Bien qu'elle parte du § 261, la critique porte d'abord sur le § 260 :

> L'État est l'effectivité de la liberté concrète.

Il s'agit pour Hegel d'affirmer que le développement de l'État moderne, loin de s'opposer à la liberté individuelle des sujets («le principe de la subjectivité») en est au contraire la condition. S'il apparaît comme une contrainte extérieure face à la famille et à la sphère des intérêts privés (la société civile), il est en même temps leur fin immanente. Hegel pose bien l'antinomie entre ces aspects, l'État comme contrainte extérieure et l'État comme fin immanente, mais il la résout seulement en paroles en posant l'identité des devoirs des individus envers l'État et de leurs droits sur celui-ci. Ainsi le droit de propriété et le devoir de respecter la propriété sont bien une seule et même chose. Cette identité, dit Marx, n'est possible qu'à condition de considérer que la famille et la société civile sont des sphères particulières de l'État. Or, cette conception est proprement mystique.

> La prétendue « idée réelle » (l'Esprit en tant qu'infini, que réel) est présentée comme si elle agissait selon un principe déterminé. Elle se divise en sphères finies «pour rentrer en soi, être pour soi », et elle le fait, à vrai dire, de telle sorte que tout se passe exactement comme dans la réalité. [P3-874]

En quoi consiste le « mysticisme » hégélien? En ceci que le *rapport réel* est présenté comme apparence ou phénomène. Ce rapport réel, c'est tout simplement l'activité des individus. Ainsi la famille et la société civile apparaissent-elles comme l'activité imaginaire de l'idée! Ce sont elles qui « agissent vraiment » mais « la spéculation inverse ce rapport».

Ce renversement du « rapport réel » fait évidemment écho au renversement que Feuerbach montre dans la pensée religieuse – la religion fait de l'homme un prédicat de Dieu alors que Dieu n'est pas autre chose que la projection idéale de l'homme. Mais il préfigure aussi deux thèses essentielles que Marx développera dans la première partie de *L'Idéologie allemande* :

- l'histoire idéaliste part de l'Idée et de son incarnation terrestre, l'État, alors que l'histoire scientifique doit procéder à l'inverse, aller de la terre vers le ciel, c'est-à-dire expliquer la structure de l'État à partir du mouvement même de la « société civile», c'est-à-dire de la sphère dans laquelle les hommes produisent et reproduisent leur vie ;
- l'idéologie est très exactement le renversement de la réalité, l'inversion des rapports réels.

Marx se propose donc simplement de renverser cette réalité idéale pour retrouver ce que «rationnellement les propositions de Hegel signifieraient ».

> Famille et société civile sont des parties réelles de l'État, de réelles existences spirituelles de la volonté ; elles sont des modes d'existence de l'État. Famille et société civile se font *elles-mêmes* État. Elles en sont la force motrice. D'après Hegel, c'est elles, au contraire, qui sont *faites* par l'Idée réelle. [P3-875-876]

Mais cette inversion mystique de la réalité a deux conséquences :

1 la réalité empirique est reçue telle quelle ;

2 mais elle n'est pas rationnelle à cause de la propre raison « mais parce que le fait empirique a, dans son existence empirique, une

signification autre que lui-même ».

C'est là « tout le mystère de la philosophie du droit et de la philosophie hégélienne tout court». Le «fait initial», dont on doit partir, ces présuppositions dont on ne peut faire abstraction qu'en imagination – ainsi que le dira *L'Idéologie allemande* – sont transformées en «résultat mystique». Mais en même temps, l'Idée hégélienne n'a pas d'autre contenu que la réalité empirique ! Autrement dit l'idéalisme hégélien se combine avec une sorte d'empirisme plat, celui qui prend la réalité empirique « telle quelle ». Voilà la signification que Marx implicitement donne à cette sentence qui figure dans la Préface des *Grundlinien*, « ce qui est rationnel est effectif et ce qui est effectif est rationnel ».

Cette inversion de la réalité dispense en même temps de tout travail scientifique. Les processus concrets sont ramenés à des généralités qui permettent de construire une unité toute formelle. Il ne s'agit pas tant de comprendre la réalité donnée empiriquement – comme le ferait le savant dans les sciences de la nature – que de « découvrir, pour les déterminations concrètes particulières les déterminations abstraites qui leur correspondent».

> L'important est que Hegel fait partout de l'Idée le sujet réel et du sujet réel, du sujet proprement dit, tel que «la conviction politique », le prédicat. Mais le raisonnement se déroule toujours du côté du prédicat. [P3-878]

Autrement dit, pour Hegel, c'est l'État qui produit l'esprit civique par exemple, alors qu'en réalité l'État n'existe que par « l'esprit civique », la conviction subjective des individus. Il y a là quelque chose qui doit être remarqué : Marx fait de la subjectivité des individus le sujet réel, l'État n'est que l'objectivation (et donc l'aliénation) de cette subjectivité. Si on dit que le renversement que Marx fait subir à Hegel est un renversement matérialiste, il s'agit d'emblée d'un matérialisme étrange, un matérialisme dont le point de départ n'est pas une nature objectivée à travers le travail de la science, mais un matérialisme dont la matière première est la subjectivité, un « matérialisme anomal » qui pose des questions épineuses.

La critique de Marx se tourne ensuite contre la conception organiciste de l'État. L'État pour Hegel est un « organisme » parce qu'il est un tout différencié et articulé. Cette différentiation est un produit du développement de l'idée. Là encore l'ordre réel est inversé par le mysticisme philosophique

hégélien. Mais ce que Hegel trouve comme différentiation de l'Idée ne découle pas logiquement du concept. Hegel constate qu'il y a différents pouvoirs, c'est un constat empirique, mais sans aucune justification logique il fait de ces pouvoirs différents constatés empiriquement un produit du mouvement idéal. En réalité, dit Marx,

> il n'existe pas de pont qui permette de passer de l'idée générale de l'organisme à l'idée déterminée de l'organisme d'État ou de la constitution politique, et jamais au grand jamais on ne pourra jeter ce pont. [P3-882]

Marx rejette toute la méthode hégélienne, cette « dialectique » dont l'exposé figure dans la *Logique*, première partie de l'*Encyclopédie*. Les marxistes avaient pris l'habitude de définir la philosophie de Marx comme un « matérialisme dialectique ». Remarquons que là où la pensée de Marx commence à se forger comme une pensée nouvelle, dans la rupture avec les Jeunes hégéliens, elle n'est guère matérialiste – en tout cas d'un matérialisme problématique – et pas dialectique si la dialectique est cette identité des contraires, ou identité de l'identité et de la différence.

Dans ce texte donc, l'écart entre Marx et Hegel est maximal. On verra que cette distance se rétrécira à plusieurs reprises pour s'élargir à nouveau comme si tout l'itinéraire philosophique de Marx résidait dans cette attraction/répulsion à l'égard de la philosophie hégélienne : le retour vers le hégélianisme est marqué dans les *Manuscrits parisiens* de 1844 (*cf.* section suivante) suivi d'une critique radicale dans les écrits de 1845-1847 (*La Sainte Famille*, *Idéologie allemande*, *Misère de la philosophie*). Les manuscrits préparatoires au *Capital* (*Grundrisse*) seront à nouveau l'occasion d'un « flirt » (une « coquetterie » dira Marx) avec la philosophie hégélienne pour à nouveau s'en écarter dans la rédaction définitive de cet ouvrage.

Marx, en tout cas dans ce texte, tire à boulets rouges non sur des à-côtés du système, des inconséquences politiques de l'auteur – à la manière dont procédaient les Jeunes hégéliens. Il s'attaque à ce qu'il appelle ironiquement la « Santa Casa », c'est-à-dire la Logique hégélienne :

> L'âme des objets, à savoir l'État, est toute préparée, prédestinée avant leur corps qui n'est, à vrai dire, qu'une apparence. Le « Concept » est le fils dans l'« Idée », Dieu-le-Père, la force agissante, le principe déterminant, différenciant. « Idée » et « Concept » sont ici des

> abstractions personnifiées. [P3-883]

Le caractère mystique du hégélianisme tient tout simplement en ce que la « Logique » est en réalité une théologie et plus spécifiquement la théologie chrétienne. Une affirmation que Hegel admettrait puisque la religion chrétienne est la religion vraie et la trinité la forme fondamentale de la logique.

L'analyse que Marx fait du § 270, celui dans lequel Hegel affirme que l'intérêt général est la fin de l'État, met évidence cet aspect particulier de la « méthode hégélienne ». Il ne s'agit plus de l'État, mais en faisant abstraction de toutes les déterminations concrètes, « nous sommes en présence d'un *chapitre de la Logique* ».

> La raison de la constitution n'est donc pas le concept de l'État mais la logique abstraite. Au lieu du concept de la constitution, nous obtenons la constitution du Concept. La pensée ne se règle pas d'après la nature de l'État ; c'est, au contraire, l'État qui se règle d'après une pensée toute faite. [P3-888]

Et cette « méthode » est caractérisée un peu plus loin comme celle du « sophiste » [P3-889]. Cette sophistique, selon Marx, est à l'œuvre dans tout le passage des *Grundlinien* consacré au pouvoir princier. Elle est la conséquence de sa « méthode » abstraite et mystique. Il en découle un double mouvement :

- d'une part, les fonctions de l'État sont saisies de manière abstraite, indépendamment de l'activité des individus qui assument ces fonctions;
- d'autre part, les individus sont donc, *ipso facto*, immédiatement des incarnations des fonctions de l'État.

L'identité du pouvoir princier et de l'État est donc « fondée » sur ce double escamotage. Encore une fois, l'idéalisme conduit à la rationalisation la plus plate de l'état des choses existant empiriquement.

> [Hegel] oublie que l'individualité particulière est une individualité humaine, et que les fonctions et activités de l'État sont des fonctions humaines ; il oublie que la nature de la « personnalité particulière » n'est pas sa barbe, son sang, sa nature physique et abstraite, mais sa *qualité sociale*, et que les fonctions de l'État, etc., ne sont rien d'autre que des modes d'existence des qualités sociales de l'homme. [P3-891]

L'État n'est donc pas le sujet, mais le prédicat! Le sujet véritable, ce sont les individualités humaines, non pas conçues abstraitement (« l'Homme » de la philosophie idéaliste ou l'*homo œconomicus* abstrait de l'économie politique) mais conçues d'emblée comme des individualités sociales, chacun n'existant particulièrement que dans l'ensemble des relations sociales qu'il noue : pris abstraitement, tous les individus sont semblables, leurs différences ne sont que pure contingence. C'est seulement dans leurs relations sociales que les individus se particularisent et donc les particularités sont toujours sociales. Le «pouvoir princier » n'est donc pas l'expression incarnée de l'État, mais bien quelque chose qui ne peut se comprendre qu'en rapport avec l'ensemble des relations sociales.

Partir des « sujets réels» : voilà le thème essentiel du *Manuscrit* à partir duquel Marx articule une philosophie politique nouvelle, même si elle n'est encore que posée par opposition au texte de Hegel. Critiquant les syllogismes tarabiscotés par lesquels Hegel tente de justifier l'existence du monarque comme réalité du concept, Marx retourne contre Hegel ses propres thèses :

> Si [le prince] est souverain, en tant qu'il représente l'unité du peuple, il n'est donc lui-même que représentant, symbole de la souveraineté du peuple. Ce n'est pas la souveraineté du peuple qui existe par lui, c'est lui existe par la souveraineté du peuple. [P3-899]

Le réel concret est le peuple et l'État est une abstraction. D'où découle qu'il y a deux concepts de la souveraineté « absolument opposés » dont « l'un ne peut venir à l'existence que dans un monarque et l'autre dans un peuple ». La critique du droit politique hégélien est ainsi un véritable « retour à Rousseau». Tout le passage suivant semble directement inspiré du *Contrat social* et des critiques que Rousseau adresse à Hobbes et à Grotius.

> La démocratie est la vérité de la monarchie, mais la monarchie n'est pas la vérité de la monarchie. Si la monarchie, en contradiction avec elle-même, est nécessairement démocratie, l'élément monarchique lui n'est pas une inconséquence dans la démocratie. Au contraire de la monarchie, la démocratie peut être saisie en elle-même. Dans la démocratie, aucun élément n'acquiert de signification autre que celle qui lui revient. En réalité, chacun n'est qu'élément du *démos* tout entier. [P3-901]

Et un peu loin :

> La démocratie est l'*énigme* résolue de toutes les constitutions. Ici la constitution est non seulement *en soi* selon son essence, mais selon l'*existence*, la réalité constamment ramenée à son fondement réel, l'*homme* réel, le *peuple réel*, et elle est posée comme l'œuvre propre de celui-ci.

La doctrine hégélienne est l'aliénation même de l'essence politique puisque ce qui subsiste par soi-même est transformé en simple prédicat, puisque le sujet est transformé en objet et ce qui est objet en sujet. Là encore Marx suit Rousseau. Certes l'auteur du *Contrat social* s'exprime un peu différemment, mais le fond est identique. Définissant le « gouvernement républicain », comme gouvernement légitime, Rousseau précise :

> Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république[9].

Marx applique à la doctrine politique de Hegel le traitement que Feuerbach fait subir à la religion :

> De même que la religion ne crée pas l'homme mais que l'homme crée la religion, ce n'est pas la constitution qui crée le peuple, mais le peuple qui crée la constitution. Sous un certain rapport, la démocratie est à toutes les autres formes politiques ce que le christianisme est à toutes les autres religions.

Le christianisme en organisant culte de l'homme déifié (le Christ, le « fils de l'homme», est le fils de Dieu) révèle ce qu'est l'essence du christianisme et du même coup ce qui est masqué dans les autres religions. Identiquement, la démocratie révèle l'essence de toute constitution, y compris des constitutions monarchiques. Hegel loue Rousseau d'avoir ramené la politique au concept mais lui reproche, en faisant de l'État le résultat d'un contrat, de l'avoir ramené au droit privé. Aucun reproche de ce genre chez Marx. Galvano Della Volpe[10] a montré la filiation théorique entre Rousseau et Marx, même si Marx part d'une critique de l'individu abstrait dont il fait le fondement du « contrat

social ». En réalité, l’homme de Rousseau n’est pas non plus l’homme abstrait, mais bien l’homme vivant, non pas la pure conscience, sujet des droits de l’homme et du citoyen, mais l’individu peinant, travaillant pour ses besoins.

Il n’y a pas, chez Rousseau, une théorie de la volonté générale comme volonté de tous. L'individu n’est jamais réduit à un exemplaire abstrait du « peuple » et la formation de la volonté générale à travers le « contrat social » est conçue comme aliénation : quand le peuple se fait peuple, il s’instaure une médiation entre l’individu et lui-même – il n’y a jamais fusion de l’individu dans la totalité. Or, ce sont précisément ces aspects qui sont les cibles de la critique de Hegel. Le peuple est pour Hegel une notion confuse. Sans monarque, il n’est que la *formlose Masse*, la masse informe. L'individu n’a de sens que dans sa liaison organique à l’État. Hegel « dépasse » Rousseau en transformant la volonté de tous en universel :

> L'essence de l’État est l’universel auprès de et pour lui-même, le rationnel du vouloir, mais comme ayant savoir de lui-même et se mettant lui-même en action, pure et simple subjectivité, et comme effectivité, individu unique[11].

Parce que tous les individus doivent, dans l’État, être subsumés sous un individu unique, l’existence subjective de l’État est celle du Monarque. En dépit d’interprétations hâtives, on ne trouve rien de tel chez Rousseau qui reste un individualiste et jamais un penseur de l’État-organisme.

Contre Hegel, et encore une fois plus proche de Rousseau, Marx, dans le manuscrit de Kreuznach, démonte cette assimilation de l’État à un individu. Comme Michel Henry l’écrit,

> le trajet qui conduit de Rousseau à Hegel et au terme duquel la volonté générale n’est plus celle de tous mais l’universel lui-même comme tel, comme constitutif de la réalité à laquelle l’individu peut seulement participer, est ici parcouru en sens inverse [12].

Cependant, Marx va plus loin que ce retour à Rousseau. S’il y a une essence de l’État, celui-ci n’est cependant pas une réalité intemporelle.

> L’*État comme tel*, cette abstraction, n’appartient qu’aux Temps Modernes parce que la vie

> privée, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps Modernes. L'*État politique*, cette abstraction, est un produit moderne. [P3-904]

Reste à comprendre pourquoi c'est seulement à un certain stade du développement social et économique qu'on commence à penser « l'État comme tel ». La critique de Hegel devra donc trouver son achèvement dans une théorie de l'histoire, qui inclut la compréhension des représentations que les individus se font de leur propre réalité sociale, autrement dit une théorie qui rende compte de la théorie.

Le terme même d'État n'apparaît qu'à la fin du Moyen Âge et surtout à la Renaissance, principalement chez Machiavel. Mais la réa- lité que ce terme désigne est bien plus ancienne : la cité athénienne, la République romaine, les monarchies médiévales sont bien des institutions étatiques. Mais la constitution politique n'y apparaît pas comme indépendante des relations sociales et des formes de pouvoir. Marx esquisse une solution « matérialiste historique » par anticipation, car il est encore loin d'être en possession des principes théoriques qui seront les siens quelques années plus tard :

> Là où le commerce et la propriété foncière ne sont pas libres et ne sont pas encore devenus autonomes, la constitution politique ne l'est pas non plus. Le Moyen Âge était *la démocratie de la non-liberté*.

Remarquons que c'est l'avènement du mode de production capitaliste qui va donc rendre possible une « démocratie de la liberté » en libérant le commerce et la propriété foncière. Dans le *Manifeste communiste*, l'apologie du rôle civilisateur du capital prolongera cette réflexion qui indique en même temps une proximité remarquable vis-à-vis des penseurs libéraux classiques. Marx déploie sa réflexion dans deux directions qui s'entrecroisent :

- penser la distinction de la « société civile » et de l'État. Contre l'école historique du droit, championne de l'État organique, Hegel pense cette distinction, mais le fait de manière mystique et, par conséquent, abolit immédiatement ses propres avancées ;
- penser le primat logique et ontologique de la société civile sur l'État. Il s'agit d'une part d'expliquer les représentations de l'État et du rapport État/société civile à partir du développement de la société civile. Mais s'agit aussi d'autre part, du point de vue normatif, de

défendre la vraie démocratie contre le pouvoir princier.

Les développements de Marx contre la théorie hégélienne du pouvoir princier visent ainsi à démontrer son incohérence et, de là, la nécessité de renverser la « méthode » hégélienne, car dans le hégélianisme

> la vraie méthode est mise sens dessus dessous. Ce qu'il y a de plus simple devient le plus compliqué, et *vice versa*. Ce qui devrait être le point de départ devient le résultat mystique, et ce qui devrait être le résultat rationnel devient le point de départ mystique. [P3-914]

Le pouvoir princier est ainsi la transformation de l'Idée rationnelle en réalité naturelle « zoologique ». La défense de la bureaucratie est une véritable divinisation de l'autorité. À la défense hégélienne de la bureaucratie, Marx oppose une critique en règle du « pouvoir gouvernemental » sous sa forme bureaucratique.

> L'autorité est le principe de son savoir, l'idolâtrie de l'autorité sa conviction. Mais à l'intérieur de la bureaucratie, le *spiritualisme* se change en *grossier matérialisme*, en obéissance passive, en culte de l'autorité, *en mécanisme* d'une pratique formelle et figée. Quant à l'individu bureaucratie, il fait de l'État son but privé : c'est *la curée des postes supérieurs, le carriérisme*. [P3-922]

Redisons-le encore une fois : cette critique de l'État bureaucratique pourrait être pleinement assumée par un libéral. Et c'est encore dans une optique toute rousseauiste de l'identification de l'intérêt général et de l'intérêt de tous que Marx termine ce développement :

> La suppression de la bureaucratie n'est possible que si l'intérêt général devient réellement l'intérêt particulier et non, comme chez Hegel, uniquement en pensée dans l'abstraction. Cela n'est possible que si l'intérêt *particulier* devient réellement *l'intérêt général*. [P3-923]

Comment l'intérêt particulier et l'intérêt général peuvent-ils être identifiés ? La solution de Rousseau – aliénation de chacun avec tous ses droits – reste une solution formelle, abstraite. L'identification ne peut être réelle que si les individus ne sont pas divisés en classes antagoniques, s'ils peuvent réellement avoir tous des intérêts particuliers convergents. La critique de la philosophie politique hégélienne est donc incomplète. Hegel rend rationnelle la

bureaucratie au moyen de l’inversion des sujets réels et des prédicats : erreur logique et sophisme. Mais ce n’est pas le sophisme hégélien qui explique l’existence réelle de la bureaucratie. La bureaucratie d’État est rendue nécessaire par la division de la société en classes dont les intérêts ne peuvent être « conciliés » que par le principe d’autorité et l’obéissance mécanique. Mais pour penser la place spécifique de la bureaucratie, il faudra introduire la distinction entre pouvoir d’État et appareil d’État. L'autonomisation croissante de la machine étatique, dont Hegel tente de rendre raison, est une caractéristique de l’État moderne et non un trait arriéré, d’avant la « vraie démocratie », comme Marx semble le croire dans sa critique de Hegel. L’État abstrait de la société civile, posé face à elle, ce sera en 1852, l’État bonapartiste. Et parce qu’il pense ce phénomène nouveau à partir des années 1850, Marx en vient à la conclusion qu’il faut, au prolétariat, «briser» la vieille machine d’État.

Dans les insuffisances mêmes de la critique marxienne de la bureaucratie on trouve les éléments des développements ultérieurs, mais on peut se demander si la revendication que l’intérêt particulier et l’intérêt général coïncident n’est pas vide. Si l’intérêt particulier et l’intérêt général coïncidaient, l’État lui-même serait inutile (et pas seulement la machine bureaucratique). Autrement dit, nous sommes ici face à une véritable contradiction. D’un côté Marx maintient la distinction hégélienne de l’État et de la société civile; il se contente d’inverser les termes du rapport posé par Hegel. Mais d’un autre côté, la « solution marxienne » supprime cette distinction en dissolvant l’un de ses termes. D’où de nouvelles questions épineuses.

On retrouve ces difficultés dans l’analyse de la conception hégélienne du pouvoir législatif. Hegel revendique l'«unité organique » des pouvoirs d’État, mais Marx lui reproche précisément de n’avoir pas su la construire : il oppose, en fait, la société civile et le pouvoir politique, le législatif et la constitution, la loi et son exécution. C’est précisément à surmonter (c’est-à-dire aussi à supprimer) ces contradictions que travaillera désormais la réflexion politique. Et elle le fera de la manière la plus radicale, mais peut-être aussi la plus utopique qui soit.

L'aliénation et l’homme générique

L’homme devenu pleinement lui-même, c’est l’homme générique. C’est ce

qui se trouve au centre des *Manuscrits de 1844*. Avant de traiter en détail de ces *Manuscrits* dits encore « parisiens », il faut en rappeler le caractère problématique. En effet, ils n'ont jamais été des manuscrits au sens où il s'agirait de la préparation systématique d'une œuvre, à l'inverse des *Grundrisse* qui sont bien la première version du *Capital*. Il s'agit seulement de brouillons, de cahiers de notes dont la réunion a créé l'unité et donné l'illusion d'une démarche et d'une logique qui n'ont certainement jamais eu tant de réalité dans l'esprit de Marx. Cependant, ces textes ou ces bribes de textes sont des témoins d'une période de la pensée de Marx, période d'interrogations pendant laquelle il cherche une issue qu'il ne trouvera définitivement qu'en sortant des cadres théoriques hérités de l'hégélianisme.

Découverts tardivement, les *Manuscrits de 1844* sont devenus très populaires chez les philosophes : on y découvre un Marx bien loin des ambitions scientifiques du *Capital*, qui utilise les catégories hégéliennes et surtout feuerbachiennes pour se livrer à la première ébauche d'une critique de l'économie politique. Le philosophe spéculatif se retrouve chez lui. Provisoirement. Apparaissent, dans ces manuscrits, des concepts que Marx n'invente pas mais qu'il retravaille et qui vont jalonner toute son œuvre.

- La philosophie du travail de Hegel est retournée dans sa confrontation à l'économie politique réelle. Le lien intime entre le travail et l'essence humaine commence à être clarifié.
- Dans une optique, à l'origine feuerbachienne, il reprend le concept d'aliénation et lui donne un nouveau contenu : ce concept constitue le pivot de cette première critique de l'économie politique.
- Le communisme, assumé par défi dès 1842-1843, trouve une première formulation théorique dont nous verrons la portée et les limites.

LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

La philosophie de Hegel fait déjà une large place au travail en tant que tel. Hegel est un lecteur d'Adam Smith et toute la section consacrée à la « société civile bourgeoise » dans les *Grundlinien der Philosophie des Rechts* manifeste l'ambition de son auteur : faire la philosophie de l'économie politique, donner aux « lois » énoncées par Smith un fondement scientifique, c'est-à-dire, pour Hegel, proprement philosophique. Comme Feuerbach l'a fait avec la religion,

Marx retourne les catégories hégéliennes contre l'économie politique.

Tout d'abord, Marx réfute la prétention de l'économie politique à être une science des rapports sociaux et de l'échange. Elle est la science de l'« enrichissement », dit-il dans une note de lecture consacrée à Adam Smith. Mais la richesse, pour l'économie politique, s'identifie à la propriété privée. Donc «il n'y a pas d'économie politique sans propriété privée » [P2-7]. Du même coup, il apparaît que l'économie politique est incapable d'expliquer la propriété privée, puisque c'est justement cette dernière qui en est le principe. C'est donc hors de l'économie politique qu'on peut trouver le secret de la société bourgeoise. La critique de l'économie politique doit ainsi déboucher, d'une part, sur une nouvelle connaissance scientifique de la réalité, sur cette science de l'histoire que Marx évoque – assez brièvement, on y reviendra – dans *L'Idéologie allemande*. Mais la véritable critique de l'économie politique, c'est la critique pratique, celle qui abolit l'état des choses dont l'économie politique est l'expression.

Nous n'en sommes pas encore là. Marx se contente d'esquisser quelques thèmes qu'il ne cessera d'approfondir. Et peut-être l'essentiel, le plus durable en tout cas, de ces manuscrits réside-t-il dans le rapport intime, et pas de simple analogie, que Marx établit entre argent et religion. De même que chez Feuerbach, la puissance de Dieu n'est rien d'autre que la puissance aliénée de l'homme, de même dans cette première ébauche de la critique de l'économie politique, la puissance de l'argent est-elle conçue comme aliénation de l'activité humaine. Dans les deux cas, l'homme se prosterne devant les créations de son propre esprit, de sa propre activité.

> Ce qui, de prime abord, caractérise l'argent, ce n'est pas le fait que la propriété s'aliène en lui. Ce qui y est aliéné, c'est *l'activité médiatrice*, c'est le mouvement médiateur, c'est l'acte humain, social, par quoi les produits de l'homme se complètent réciproquement ; cet acte médiateur devient la fonction d'une *chose matérielle* en dehors de l'homme, une fonction de l'argent. [P2-17]

Ce qui revient à l'activité humaine (à la pratique) est attribué à une chose matérielle qui se trouve donc maintenant douée des propriétés de l'individu vivant, qui condense en elle les rapports que les hommes nouent entre eux dans la vie sociale et dans la production de leurs moyens d'existence. Ce par quoi les «produits de l'homme se complètent réciproquement», c'est la division du travail et l'ensemble des règles et institutions qui lui permettent de

fonctionner. Mais, sur le marché, la division du travail disparaît pour ne laisser que le miraculeux pouvoir d'argent d'échanger valeur contre valeur. La genèse de l'argent reprend, trait pour trait, la genèse de Dieu chez Feuerbach :

> À travers ce médiateur étranger, l'homme au lieu d'être lui-même le médiateur pour l'homme, aperçoit sa volonté, son activité, son rapport avec autrui comme une puissance indépendante de lui et des autres. Le voilà donc au comble de la servitude. Rien d'étonnant à ce que le médiateur se change en un vrai dieu, car le médiateur règne en vraie puissance sur les choses pour lesquelles il me sert d'intermédiaire. Son culte devient une fin en soi. [*Ibid.*]

La critique du fétichisme de l'argent et de la véritable inversion de l'ordre des valeurs qu'il induit n'a rien de nouveau. C'est un thème classique de la philosophie que Marx vide de son contenu moralisateur pour expliquer la superstition de l'argent comme produit des formes spécifiques dans lesquelles les hommes eux-mêmes règlent leurs échanges, c'est-à-dire comme résultat naturel du système de la propriété privée.

De là vient l'identité de la religion et de l'économie politique. La pensée religieuse somme l'homme de choisir entre Dieu et Mammon. Marx montre qu'en vérité ils sont la même chose considérée sous deux angles différents. Dans ces manuscrits, Marx ébauche l'analyse du *Capital* consacrée au « caractère fétiche de la marchandise et son secret».

L'économie politique ne peut cependant pas être balayée d'un revers de main. En tant que «science de l'enrichissement», elle révèle aussi le mouvement réel de la société, du moins en est-il ainsi pour l'économie classique que Marx oppose à l'économie qui prend naissance à son époque et qu'il nomme apologétique. Sur quoi doit donc porter la critique?

> On voit comment l'économie politique fixe la forme aliénée des rapports sociaux comme le mode essentiel et originel du commerce humain et la donne pour conforme à la vocation humaine. [P2-24]

Naturaliser ce qui n'est qu'historique : voilà le reproche majeur qui doit être fait à Smith, Ricardo, etc. Donner pour l'essence humaine ce qui n'est que le produit d'un certain « mode du commerce humain », c'est-à-dire de certains rapports sociaux et d'un certain mode de production, telle est la faute majeure de ces auteurs. Il faut donc supposer que cette « forme aliénée des rapports

sociaux » n’a pas toujours existé et qu’elle n’existera pas toujours. Il est donc nécessaire de construire une théorie de la succession des « modes du commerce humain » et d’en déduire une perspective historique.

LE TRAVAIL ET L'ESSENCE HUMAINE

Cependant, dans les *Manuscrits*, Marx reste comme prisonnier du mode de pensée qui domine chez ses amis ou ex-amis du mouvement des Jeunes hégéliens. La philosophie idéaliste est critiquée au moyen de l’économie politique, mais cette dernière, à son tour, est critiquée au moyen des catégories issues de la philosophie hégélienne. En fixant comme essentielle la forme aliénée des rapports sociaux, l’économie politique est tout à la fois l’exposition et l’apologie du travail aliéné, c’est-à-dire d’un mode du travail qui représente la négation la plus brutale de la nature humaine. Arrêtons-nous un moment sur la conception marxienne du travail aliéné.

La philosophie moderne (Locke par exemple) et l’économie politique proclament que le travail est la source de toute richesse et le fondement ultime de tout droit de propriété. Alors que le travail dans la pensée féodale catholique, héritière en cela des Grecs, est réservé à ceux dont la condition est « ignoble » (non-noble), cette plèbe qui ne peut vivre qu’en usant du travail de ses bras, après la Réforme, une vie consacrée au travail et à la production de richesses est considérée comme le meilleur moyen de vivre sa foi. Mais cette proclamation officielle de la valeur du travail contredit les rapports réels qui existent entre les hommes dans la société bourgeoise :

> Alors que d’après l’économiste, c’est seulement grâce au travail que l’homme augmente la valeur des produits naturels, que le travail est sa propriété active, d’après la même économie politique le propriétaire foncier et le capitaliste qui, en tant que tels ne sont que des dieux privilégiés et oisifs, sont partout supérieurs à l’ouvrier et lui imposent leur loi. [P2-44]

Cette contradiction entre le discours et la réalité ne fait pas de l’économie politique un simple camouflage, un mensonge des classes dominantes pour légitimer leur domination. À sa manière et sans le vouloir, l’économie politique expose la contradiction fondamentale du MPC, la scission entre le travailleur et son travail. Cette scission est le travail aliéné qui s’exprime dans la séparation et l’opposition entre le travail d’un côté, le capital et la propriété

foncière de l’autre.

Marx considère cette question comme essentielle parce qu’il y a un lien organique, une unité « entre toute cette *aliénation* et le système de l’*argent* » [P2-57]. De cette aliénation, Marx donne trois définitions qui sont autant de moments du développement du concept.

Le produit du travail s’oppose au travail comme un être étranger, «comme une puissance indépendante du producteur»

En affirmant cela, Marx prend le contre-pied de Hegel : pour ce dernier, le travail est justement ce par quoi l’homme transforme une nature étrangère en monde de l’homme, un monde dans lequel il peut se reconnaître parce que les choses sensibles portent la marque de l’esprit. Si on voulait parler en général, abstraitement, Marx pourrait à la rigueur admettre cette position. Mais il ne s’agit justement pas de parler en général. Il s’agit de définir le travail « dans les conditions de l’économie politique ». En général, si on se place d’un point de vue anhistorique, la réalisation du travail est sa matérialisation.

> Dans les conditions de l’économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la *déperdition* de l’ouvrier, la matérialisation comme perte et servitude matérielles, l’appropriation comme aliénation, comme *dépouillement*. [P2-58]

Dans les « conditions de l’économie politique », c’est-à-dire dans le MPC, on peut dire, bien que le concept ne figure pas encore dans les *Manuscrits*, que l’appropriation est dépouillement parce que l’appropriation est du côté du capitaliste et du propriétaire foncier. Ou encore, si on veut garder l’idée hégélienne du travail, alors il faut, nous dit Marx, constater que le travail dans les conditions de l’économie politique moderne est contradiction avec son propre concept et, par conséquent, l’union du concept et de la réalité, la réalisation de l’idée demande la négation du travail dans les conditions de la société bourgeoise.

Notons cependant que Marx expose l’aliénation du travail en partant de sa forme logique (unité des contraires : l’appropriation est dépouillement) sans vraiment donner de place au développement matériel qui explique le paradoxe de l’économie politique. On a des formules descriptives où la « coquetterie » avec la dialectique hégélienne est poussée aussi loin que possible :

> La réalisation du travail se manifeste comme déperdition de la réalité, au point que l'ouvrier est privé de sa réalité jusqu'à en mourir d'inanition. L'objectification se révèle à un tel point la perte de l'objet que l'ouvrier est spolié des objets indispensables non seulement pour vivre mais aussi pour travailler. [*Ibid.*]

On est encore très loin de l'approche scientifique : en renversant les formules de la philosophie spéculative, on reste encore dans la philosophie spéculative.

L'aliénation concerne l'acte de production lui-même

On retrouve les mêmes procédés à l'œuvre dans la description de la deuxième dimension du travail aliéné.

> Si le produit du travail est dépossession, la production elle-même doit être dépossession en acte. [P2-60]

En quoi consiste cette dépossession « dans les conditions de l'économie politique actuelle»? Le travail est *extérieur* au travailleur ; c'est un travail *forcé* et non volontaire; le travail n'est qu'un *moyen* au service d'une fin étrangère. Ces trois caractéristiques définissent *a contrario* ce que devrait être une activité productrice conforme à l'essence humaine : une activité dans laquelle l'homme peut s'affirmer (déployer toutes les potentialités qui sommeillent en lui, dira le livre III du *Capital*) ; une activité libre et, enfin, une activité qui est une fin en soi. L'aliénation réside dans le fait que l'activité du travailleur appartient à un autre. L'aliénation de soi découle de l'aliénation de l'objet. Mais elle produit à son tour une véritable inversion du sens de la vie humaine. Si le travail est ce qui appartient en propre au genre humain, s'il est ce par quoi il manifeste son humanité face à l'ensemble du monde naturel, s'il s'affirme par l'« activité travaillante » pourrait-on dire dans le langage de Hegel, alors le travail aliéné, travail forcé, vide le travailleur de son humanité.

> On en vient à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) n'a de spontanéité que dans ses fonctions animales : le manger, le boire, la procréation, peut-être encore dans l'habitat, la parure, etc. ; et que dans ses fonctions humaines, il ne se sent plus qu'animalité : ce qui est animal devient humain et ce qui est humain devient animal. [P2-61]

La critique du travail aliéné débouche donc sur la critique de l'aliénation en dehors du travail : l'individu n'est pas moins aliéné quand il est momentanément hors du travail (pour le repos, le loisir, etc.) que quand il travaille. Les années soixante, avec notamment le mouvement situationniste, développeront jusqu'à leurs conclusions les plus radicales ces analyses : critique de l'« aliénation de la société de consommation », critique du travail en tant que tel.

Le travail aliéné rend l'espèce humaine étrangère à l'homme

Cette troisième définition renvoie directement à Feuerbach et à *L'Essence du christianisme*. Voici la définition de l'essence de l'homme en général :

> Quelle est donc la différence essentielle de l'homme et de l'animal ? La réponse la plus simple et la plus générale et aussi la plus populaire est : la *conscience*, mais la conscience au sens strict ; car la conscience au sens du sentiment de soi, de la faculté de discernement sensible, de la perception, et même du jugement des choses extérieures d'après leurs caractères sensibles déterminés, une telle conscience ne peut être contestée à l'animal. Mais la conscience au sens le plus strict n'existe que là où un être a pour objet son *genre*, son essentialité […]. La science est la conscience des genres[13].

La définition de Marx n'est qu'une autre formulation de celle de Feuerbach :

> L'homme appartient à une espèce d'êtres qui, pratiquement et théoriquement, font d'eux-mêmes et de toute chose leur propre objet, en ce sens – mais cela n'est qu'une autre façon d'exprimer la même idée – qu'ils se comportent à leur égard comme à l'égard d'une espèce actuelle et vivante. L'homme se rapporte donc à lui-même comme à un être *universel*, donc libre. [P2-62]

Contre l'universel abstrait qu'ils reprochent à Hegel, Feuerbach et Marx soutiennent un universel naturel, le genre. Ce qui caractérise le genre humain, c'est précisément la vie libre et consciente. Mais là encore, il ne faut pas le comprendre abstraitement, comme le fait la philosophie spéculative. L'homme comme l'animal est une partie de la nature. Il vit de la nature « non-organique

», ce qui veut tout simplement dire qu'il y a un continuum qui relie les individus à ce que Spinoza appellerait leurs « parties extérieures ». Mais l'homme est plus universel que l'animal parce que la sphère de la nature dont il vit est plus universelle que celle de l'animal.

> Plantes, bêtes, minéraux, l'air, la lumière, etc. forment en théorie une part de la conscience humaine soit en tant qu'objet de la science de la nature, soit en tant qu'objets de l'art – nourritures spirituelles que l'homme doit d'abord préparer pour en jouir et les assimiler. [*Ibid.*]

Mais en séparant l'homme du résultat de son travail, en le séparant de sa propre activité, le travail aliéné sépare donc l'homme de la nature et de son « moi », c'est-à-dire de son activité vitale. Le travail, activité vitale, apparaît maintenant, en tant que travail aliéné comme un simple moyen. Mais alors « la vie elle-même apparaît comme un simple moyen de vivre » [P2-63].

Le destin des *Manuscrits*

Il pourrait sembler que les *Manuscrits* ébauchent sous une forme encore « philosophique » ce que Marx va développer. Si on lit la section I du livre I du *Capital*, on trouve des formules qui semblent faire écho aux formules de 1844. Ainsi après avoir souligné la dualité valeur d'échange/valeur d'usage, il écrit :

> Le produit du travail acquiert la forme marchandise dès que la forme-valeur acquiert la forme de la valeur d'échange, opposée à sa forme naturelle ; dès que par conséquent il est représenté comme l'unité dans laquelle se fondent ces contrastes. [K.I, I, 1, P1-593]

Ici donc :

> La valeur d'usage devient la forme de la manifestation de son contraire, la valeur. [K.I, I, 1, P1-586]

Et, par conséquent :

> Le travail concret devient la forme de manifestation de son contraire, le travail humain

abstrait. [K.I, I, 1, P1-588]

Les rapprochements superficiels ne doivent cependant pas nous tromper. Le dispositif conceptuel est radicalement transformé. En réalité, dans les *Manuscrits* Marx essaie encore de penser contre Hegel dans un schéma théorique encore hégélien. Nous verrons en quoi consiste l'élaboration propre du *Capital*. Pour l'heure, contentons-nous de souligner le point clé. Toute la critique du travail aliéné conduit à la thèse de l'homme comme être générique. Dans l'analyse, ce point n'apparaît qu'en troisième lieu, dans la troisième définition du travail aliéné, mais en réalité c'est elle qui commande les deux autres. Cette thèse de l'homme générique repose sur l'identification des individus au genre et donc, finalement, la négation de la subjectivité essentielle de l'homme. Marx parle de « conscience générique » de l'homme et affirme :

> Par conséquent, tout individu particulier qu'il est – sa particularité en fait précisément un individu et un être individuel de la communauté – l'homme n'est pas moins la totalité, la totalité idéale[14], l'existence subjective de la société pensée et sentie pour soi… [P2-82]

Marx fait ici exactement ce qu'il reprochait à Hegel dans la critique de la philosophie du droit : inversion du sujet et du prédicat. Le sujet réel est l'individu et le prédicat est du côté de l'universel (le genre, la communauté) mais la définition de l'être générique fait de l'individu le prédicat et du genre le sujet. L'homme est « l'existence subjective de la société », parce que l'homme est un être générique. Or, par la suite Marx rejettera avec la plus grande vigueur cette idée : si l'homme apparaît comme le prédicat de la société, Marx y verra l'inversion de la réalité caractéristique de l'idéologie, inversion de la réalité dont la genèse se trouve dans le procès de l'aliénation, dans le procès par lequel la force subjective de l'individu est objectivée et se pose face à lui de telle sorte qu'il apparaît lui-même comme le prédicat de son prédicat.

Cette inversion du sujet et du prédicat découle de la méthode même qu'utilise Marx qui, à ce moment-là, est en train de relire Hegel. Il souligne ainsi les « aspects positifs de la dialectique hégélienne », notamment « à l'intérieur de la catégorie de l'aliénation » [P2-136].

> L'immense mérite de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final – la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur – consiste tout d'abord en ceci : Hegel conçoit l'homme, l'auto-création comme un processus, l'objectification comme négation de l'objectification, comme aliénation et suppression de cette aliénation; de la sorte, il saisit la nature du travail et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme résultat de son propre travail. [P2-126]

Mais le point de vue de Hegel reste unilatéral, c'est le point de vue de l'économie politique moderne qui ne voit pas le côté négatif du travail. Il s'agit donc de dépasser ce point de vue unilatéral. Mais ce que Marx trouve positif n'est rien d'autre que la « méthode » mystique qu'il rejetait dans la critique du droit politique hégélien. C'est l'auto-engendrement du réel à partir du concept. Ainsi le communisme est-il conçu non comme l'égalitarisme frustre et la propriété commune mais comme le « naturalisme achevé». Michel Henry montre que

> la première philosophie du travail qu'exposent les *Manuscrits de 1844* marquait l'invasion de la métaphysique allemande dans l'économie, la construction *a priori* du prolétariat[15].

Ces manuscrits, dit encore Michel Henry, conduisent à faire de la révolution un « phantasme de la vie[16] » où

> l'identification du prolétariat au négatif implique que l'être du prolétariat n'est plus rien d'autre que l'autodéveloppement de la négativité[17].

Ces textes n'auront aucune suite dans l'œuvre de Marx[18]. Ils sont la dernière de tentative de couler le contenu philosophique nouveau que Marx découvre en 1842-1843 dans le schéma de la vieille philosophie allemande. L'étape suivante sera celle d'un règlement de compte général avec la philosophie spéculative tant idéaliste que matérialiste (Feuerbach).

Exploitation, aliénation, émancipation

Le concept d'aliénation est ambigu au possible et nourrit toutes les confusions. Non que Marx l'abandonne définitivement. Dans les *Grundrisse*,

précisément au moment où, à la fin des années 1850, Marx relit Hegel, l'aliénation fait un retour en force remarqué. Mais le livre I du *Capital* n'en garde que peu de traces et pratiquement plus aucune dans la traduction française de Roy.

On retrouve pourtant des descriptions qui semblent proches de celles des *Manuscrits parisiens*. Ainsi dans le chapitre consacré à la manufacture dans le livre I du *Capital* :

> Ce n'est pas seulement le travail qui est divisé, subdivisé et réparti entre les divers individus, c'est l'individu lui-même qui est morcelé et métamorphosé en ressort automatique d'une opération exclusive de sorte que l'on trouve réalisée la fable absurde de Menenius Agrippa, représentant un homme comme fragment de son propre corps. [K.IV, XIV, 5/P1-903/904]

Le mot « aliénation » n'y est plus, mais c'est bien la réalité décrite dans les *Manuscrits* qu'on retrouve. Mais du point de vue de la méthode, la différence est considérable : désormais l'aliénation a rang de description phénoménologique, mais elle n'est plus le mouvement même qui engendre la réalité sociale. Si le travail apparaît comme un travail aliéné, c'est parce que l'ouvrier dans les conditions du MPC est soumis à la domination du capital et le terme central – absent des *Manuscrits* – est désormais « exploitation ».

Ce bouleversement conceptuel a des conséquences importantes. La première est liée à l'abandon de la thèse de l'homme comme « être générique » : nous y venons dans le chapitre suivant. La seconde concerne la question du travail. Dans les *Manuscrits*, le travail est la manifestation de l'essence et c'est pourquoi les conditions de l'« économie politique » qui séparent l'homme de son travail sont celles de la pire aliénation, celles de la perte de l'humanité, celles d'un homme dépouillé de tous ses attributs. On retrouve, ici et là, cette problématique dans les textes ultérieurs de Marx – par exemple la *Critique du programme de Gotha* affirme que, dans le communisme, le travail ne sera pas simplement un moyen de satisfaire les besoins de l'homme mais qu'il deviendra le premier besoin humain. Mais ce ne sont que des traces, des réminiscences. La problématique du *Capital* est toute différente : le travail est toujours, quelles que soient les circonstances économiques et sociales, une activité dictée par la nécessité et donc il n'est jamais véritablement une activité libre – la seule liberté en ce domaine réside dans le contrôle par les individus de leur propre activité. La véritable liberté, affirme Marx,

commence au-delà du travail nécessaire. Cette analyse fait de la question de la durée du travail une question centrale.

La substitution de l'exploitation à l'aliénation entraîne encore une autre conséquence. Dans les *Manuscrits*, le communisme est le dépassement de l'auto-aliénation de l'essence humaine, il est l'humanisme intégral, c'est-à-dire la réalisation de l'essence humaine, la coïncidence de l'individu et de la communauté – c'est cela la réalité de l'être générique. Dans les œuvres de la maturité, il s'agit non pas de la réalité d'une essence humaine, mais de l'émancipation des individus, laquelle suppose la transformation des rapports sociaux de production, l'« expropriation des expropriateurs » et l'organisation de la production sous le contrôle des « producteurs associés ».

Ainsi la critique de l'aliénation change-t-elle radicalement de statut après les *Manuscrits parisiens*. De principe explicatif, elle devient une forme de la pensée qui doit être expliquée à partir de la structure sociale. Il ne s'agit pas d'expulser le concept d'aliénation de la pensée du Marx de la maturité, mais de comprendre le déplacement radical des concepts et le sens du rejet brutal du hégélianisme opéré au tournant des années 1844-1845.

1 Citons seulement, pour les textes les plus récents, la biographie de Hegel par Jacques d'Hondt (Paris, Calmann-Levy, 1998) et les études de Domenico Losurdo sur Hegel dont une partie a été traduite en français sous le titre *Hegel et les libéraux* (Paris, PUF, 1992).

2 Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, p. 93.

3 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p. 23.

4 GWF Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 552.

5 *Ibid.*, § 573.

6 Ludwig Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie hégélienne », *in Manifestes philosophiques*, trad. Althusser, p. 41.

7 *Ibid.*, p. 47.

8 *Ibid.*, p. 74.

9 *Du contrat social*, note 10.

10 Galvano Della Volpe, *Rousseau et Marx et autres écrits*, Paris, Grasset, 1974.

11 GWF Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 537.

12 M. Henry, *Karl Marx*, t. 2, p. 14.

13 Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, p. 117.

14 Lukacs fera de cette catégorie de la totalité le pivot de son œuvre, reniée par la suite, *Histoire et conscience de classe*.

15 Michel Henry, *Karl Marx*, t. 1, p. 149.

16 Michel Henry, *op. cit.*, p. 153.

17 Michel Henry, *op. cit.*, p. 155.

18 Michel Henry affirme encore que le marxisme s’élève comme idéologie sur les « concepts aberrants » des textes de 1844.

Chapitre 2

Le matérialisme et le processus historique

Nous arrivons maintenant au grand tournant qui marque la pensée de Marx. La philosophie doit remettre les pieds sur terre. La critique de l'idéalisme des Jeunes hégéliens puis la critique de Feuerbach lui-même conduisent à revenir au sol d'où procèdent les idées et les idéologies, aux rapports sociaux de production et aux processus historiques concrets.

Face aux dérives des Jeunes hégéliens groupés autour de Bruno Bauer, Marx engage la polémique frontale contre ses anciens amis. *La Sainte Famille* est signée de Marx et Engels. Les Jeunes hégéliens sont mis en pièces, hommage est rendu à Feuerbach dans cette œuvre qui se place encore sous le signe de l'« humanisme réel ». Quelques mois plus tard, l'« humanisme réel » laissera définitivement la place au communisme et la philosophie s'effacera devant la science matérialiste de l'histoire. La première partie de *L'Idéologie allemande*, consacrée à Feuerbach, donne le premier exposé systématique de ce nouveau genre de matérialisme que Marx fonde.

Les individus vivants

La philosophie idéaliste procède à partir des universaux, l'idée, l'esprit, l'Homme, l'homme abstrait, animal rationnel, animal politique ou tout ce qu'on voudra encore.

> [Elle] met à la place de *l'homme individuel réel* la « conscience de soi » ou « l'Esprit » et […] enseigne avec l'évangéliste : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » [SF/P3-427]

Marx procède à l'inverse et c'est là le nouveau matérialisme. Pas l'Homme, mais les humains, tous singuliers; pas la société, mais des individus qui nouent

entre eux des relations déterminées. Et pas le travail en général, mais des modes de production historiquement déterminés.

MATÉRIALISME ET NOMINALISME

Et c'est la première chose qui frappe. Marx se réclame du matérialisme philosophique depuis déjà plusieurs années. La thèse sur Démocrite et Épicure, le ralliement à Feuerbach, la critique du droit politique hégélien, tout cela le situait clairement dans la lutte entre les deux camps philosophiques dont parle Engels :

> La grande question fondamentale de toute philosophie et spécialement de la philosophie moderne est celle du rapport de la pensée à l'être[1].

Ceux qui considèrent la nature comme l'élément primordial sont des matérialistes, dit encore Engels. Et en disciple de Feuerbach, Marx considère bien la nature comme l'élément primordial. Mais ce matérialisme reste encore largement spéculatif, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Il est spéculatif parce qu'il procède des idées générales, des concepts dont le mouvement propre est censé expliquer le réel. Ce matérialisme reste donc, quoi qu'il en dise, un matérialisme métaphysique. La rupture qui intervient avec *La Sainte Famille* et *L'Idéologie allemande* n'est pas simplement une rupture avec l'idéalisme philosophique – une affaire entendue – mais aussi avec un certain courant d'opposition entre matérialisme et idéalisme, ces oppositions qui restent finalement sur le terrain de la philosophie spéculative. De ce point de vue, les exposés tardifs de Engels, notamment son *Ludwig Feuerbach*, n'ont pas peu contribué à semer la confusion, à masquer l'originalité de Marx et à construire un « marxisme » orthodoxe plus proche de l'inspiration des *Manuscrits parisiens* que de ce que Marx développe à ce tournant majeur de son histoire intellectuelle.

Pour comprendre ce qui se joue là, il faut dire un mot d'une vieille querelle, réinvestie ici, la « querelle des universaux ». Ce problème occupe une partie importante de la philosophie médiévale mais il est posé dès l'Antiquité tardive par Porphyre (et repris par Boèce) en trois questions de Porphyre (233-301) à propos des «universaux» :

• Sont-ils des entités réelles ou des concepts de l'esprit?

• Sont-ils des « corporels » ou des « incorporels » ?

• Sont-ils séparés ou subsistent-ils dans les choses sensibles?

Selon la définition donnée par Leibniz, sont nominalistes « ceux qui croient qu'en dehors des réalités il n'existe que de simples noms et qui donc éliminent la réalité des choses abstraites et universelles ». Ceux qui tiennent pour la réalité des termes universaux sont des «réaux» qui s'opposent aux «nominaux». Guillaume d'Occam expose systématiquement la position nominaliste dans sa *Somme logique*. Il soutient que les universaux ne sont que des « intentions de l'âme », des «êtres de raison».

La tradition occamienne sera reprise dans la philosophie anglo-saxonne, par exemple chez Thomas Hobbes. On retrouve cette tradition nominaliste en d'autres lieux, par exemple chez Spinoza, qui tient que les notions dites universelles, « comme l'Homme, le Chien, le Cheval », sont des idées confuses qui se forment par l'accumulation d'images trop nombreuses pour que l'esprit puisse en conserver la mémoire individuelle. Au fond, pour Spinoza, les philosophes qui expliquent la réalité à partir des idées générales ne font que tenter de l'expliquer par les images des choses. Pas étonnant dès lors que s'élèvent entre eux tant de controverses[2].

Marx a lu soigneusement Spinoza et peut-être son nominalisme vient-il partiellement de là. Il vient aussi de sa fréquentation des auteurs matérialistes et des philosophes anglais comme Hobbes. Nous allons justifier à l'instant l'affirmation selon laquelle Marx est un matérialiste nominaliste. Mais auparavant il faut en indiquer quelques conséquences :

1 le matérialisme de Marx n'est pas un naturalisme et c'est pourquoi *L'Idéologie Allemande* commence par la critique de Feuerbach. Cela nous contraint à reposer la question du matérialisme de Marx dans des termes radicalement différents de ceux de la tradition marxiste standard, héritée de Engels, ou des vulgarisateurs comme Plekhanov en Russie ;

2 on ne peut plus tenir la thèse courante qui fait de la pensée de Marx une variante matérialiste du hégélianisme, puisque la logique hégélienne est, de manière constante et rigoureuse, antinominaliste ;

3 si Marx est nominaliste, il n'en tire pas de conséquences mé-

taphysiques ou logiques. Il se contente de formuler des thèses concernant l'ontologie de l'être social : la seule réalité socio-historique est constituée des individus vivants et nouant entre eux des relations déterminées.

Le matérialisme découle du nominalisme.

LES ORIGINES DU MATÉRIALISME MODERNE

Marx explicite les relations entre le matérialisme et le nominalisme :

> Il se trouve que le nominalisme est un élément primordial chez les matérialistes anglais, comme il est, en général, la première expression du matérialisme. [SF, VI, 3/P3-568]

Qui sont ces matérialistes anglais? Pour le comprendre, il faudrait reprendre cette singulière histoire du matérialisme que Marx esquisse dans *La Sainte Famille*. Marx défend le matérialisme français du XVIIIe siècle, contre les attaques des Jeunes hégéliens. Ce matérialisme se confond, dit-il, avec l'humanisme. Mais d'où vient-il ?

> Le matérialisme français comprend deux tendances, dont l'une est issue de Descartes, l'autre de Locke. La seconde est par excellence un élément *français* de la culture et débouche directement dans le *socialisme*. La première, le matérialisme *mécaniste* aboutit aux sciences naturelles françaises proprement dites. [SF, VI, 3/P3-565]

C'est la physique de Descartes qui, selon Marx, est « matérialiste » et elle s'oppose ainsi à sa métaphysique. Le matérialisme français a combattu la métaphysique de Descartes en reprenant appui sur la tradition épicurienne (Gassendi, restaurateur de l'atomisme). Mais cette métaphysique s'est aussi heurtée au matérialisme anglais en la personne de Hobbes. Voilà pour la première filière du matérialisme moderne, à laquelle il faut ajouter l'influence de Pierre Bayle :

> En dissolvant la métaphysique par le scepticisme, Pierre Bayle n'a pas seulement préparé la France à accueillir le matérialisme et la philosophie du bon sens. Il a annoncé la *société athée* qui allait naître en démontrant qu'une société entièrement composée d'athées *pouvait* exister, qu'un athée *pouvait* être honnête homme, que l'homme s'avilissait non par

> l’athéisme mais par la superstition et l’idolâtrie. [SF, VI, 3/P3-567]

Il faut ici souligner deux éléments importants :

1 le scepticisme conduit au matérialisme : voilà qui explique l’opposition constante de Marx au « matérialisme vulgaire », à ce matérialisme dogmatique qui, cependant, finira par dominer le « marxisme » ;

2 le matérialisme est pratiquement identifié à la « philosophie du bon sens ». La philosophie du bon sens, c’est le nom que revendiquera régulièrement la philosophie britannique, de Locke et Hume à Russell. Or, cette « philosophie du bon sens » est une des cibles favorites de Hegel… et un peu plus tard du « matérialisme dialectique ».

Mais il ne suffit pas de dissoudre la vieille métaphysique. Il faut encore à ce matérialisme moderne un exposé positif et selon Marx, c’est *L’Essai sur l’entendement humain* de Locke. Pourquoi?

> Le matérialisme est tout naturellement le fils de la Grande-Bretagne. [SF, VI, 3/P3-568]

De Bacon – « le véritable ancêtre du matérialisme anglais et de toute science expérimentale moderne » – à Hobbes, qui « érige le matérialisme baconien en système », et de Hobbes à Locke, la filiation est directe, car Locke, dans son *Essai*, « démontre la justesse du principe de Bacon et de Hobbes ».

> L'ouvrage de Locke venait à point pour les Français. Locke avait fondé la philosophie du *bon sens*, en affirmant par un biais, qu’il n’existait pas de philosophies distinctes des sens humains normaux et de l’entendement dont ils sont la base. [SF, VI, 3/P3-570]

L’unité d’inspiration des matérialismes français et anglais est encore soulignée. Leur différence n’est que de nationalité :

> Les Français ont doté le matérialisme anglais d’esprit, de chair et de sang, d’éloquence. Ils lui confèrent le tempérament qui lui manquait et la grâce. Ils le civilisent. [*Ibid.*]

On peut discuter cette vision de l'histoire de la philosophie[3]. Elle est cependant très révélatrice des positions philosophiques de Marx à ce moment précis où il devient « matérialiste », où, cessant de travailler à l'intérieur de la philosophie hégélienne ou néo-hégélienne, il élabore ses positions propres. Contre la métaphysique allemande, contre la philosophie spéculative, il défend un empirisme nominaliste qui s'oppose pratiquement point par point à la tradition dont il est issu. Un exemple le montrera encore.

Quand Bruno Bauer affirme que « la science [...] n'a jamais à faire à tel individu singulier ou à tel point de vue déterminé… », Marx remonte de Bauer à Hegel :

> Le mystère de cette hardiesse de Bauer, c'est la *Phénoménologie* de Hegel. Comme Hegel met la *Conscience de soi* à la place de l'*homme*, la plus diverse des réalités humaines apparaît simplement comme une forme déterminée, comme une *détermination de la Conscience de soi*. Même une simple détermination de la conscience de soi n'est qu'une «pure catégorie », une « idée » pure, que je puis donc aussi supprimer dans la pensée « pure » et surmonter par la pensée pure. Dans la *Phénoménologie* de Hegel, les fondements matériels, sensibles, objectifs des différentes formes aliénées de la conscience de soi sont laissés intacts ; toute cette œuvre destructrice a pour résultat *la philosophie la plus conservatrice* ; ne s'imagine-t-elle pas, en effet, qu'il suffit pour surmonter le monde concret, réel et sensible de le transformer en une «chose pensée », en une simple détermination de la conscience de soi, et, dès lors, de résoudre dans « l'éther de la pensée pure » son adversaire devenu éthéré. Aussi la *Phénoménologie* aboutit logiquement à mettre à la place de toute réalité humaine le « Savoir absolu » – le savoir étant le seul mode d'existence de la Conscience de soi et celle-ci passant pour le seul mode d'existence de l'homme – savoir « absolu » parce que justement la conscience de soi ne sait justement autre chose qu'elle-même et n'est plus gênée par aucun monde des objets. [SF-VIII, 4. P3-640/641]

Ce passage est intéressant à plus d'un titre. On se souvient que, dans les *Manuscrits parisiens*, Marx louait les aspects positifs de la dialectique hégélienne et de la *Phénoménologie*. Ici, elle est la philosophie la plus conservatrice. En quoi consiste son conservatisme ? Non pas en une question de détail : Hegel n'aurait pas vu ceci ou cela. Le conservatisme réside dans la méthode elle-même qui consiste à ramener la diversité du sensible à l'Idée, à réduire l'homme concret à la Conscience de soi. Le hégélianisme est une véritable annihilation du réel sensible, résolu, c'est-à-dire dissout, dans l'intelligible – la réalité pour Hegel étant l'Idée. Par là même, Marx affirme le caractère extra-logique du réel sensible, l'irréductibilité de la diversité

concrète à l'unité pensée.

L'ONTOLOGIE DU SOCIAL

Si le monde ne contient que des « substances singulières», si les noms communs ne désignent pas des universaux, s'ils ne sont pas des choses subsistant par elles-mêmes mais des outils permettant de penser sous un même nom des singularités multiples, alors il s'en déduit une foule de conséquences que Marx commence à tirer.

Les idées n'expliquent pas la diversité du réel mais, au contraire, doivent être expliquées, il est nécessaire de concevoir comment elles sont produites à partir des sociétés humaines réellement existantes. Or l'élément premier pour qu'il y ait société, ce sont les individus vivants :

> Les présuppositions dont nous partons ne sont pas arbitraires; ce ne sont pas des dogmes ; il s'agit de présuppositions réelles dont on ne peut s'abstraire qu'en imagination […].
>
> La première présupposition de toute histoire humaine, c'est, naturellement, l'existence d'individus humains vivants […]. Toute historiographie doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire. [IA/P3-1054/1055]

Marx prend congé – provisoirement – de la philosophie de l'histoire. Les hommes ne sont pas les instruments de l'Esprit absolu qui doit se manifester à travers les turpitudes des actions humaines. Considéré souvent comme l'exposé du matérialisme historique, le manuscrit de *L'Idéologie allemande* marque donc l'aboutissement de la critique de la philosophie spéculative qui a atteint ses sommets dans la philosophie systématique allemande. Tous les « universaux » y sont rejetés pour faire place aux « présuppositions » réelles ; les abstractions de la philosophie spéculative y sont déclarées sans valeur. Toute l'histoire et l'économie ainsi que la philosophie peuvent s'expliquer à partir des individus et de la manière dont ils produisent leur propre vie.

> Tout au contraire de la philosophie allemande, qui descend du ciel sur la terre, on s'élève ici de la terre au ciel, autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'on dit, s'imagine, se représente à leur sujet, pour en arriver à l'homme en chair et en os ; c'est à partir des hommes réellement actifs que l'on expose le développement des reflets et des échos idéologiques de ces reflets. [IA/P3-1056]

C’est pourquoi on doit commencer par les individus dans leur vie immédiate :

> On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion ou par tout ce que l’on voudra. *Eux-mêmes* commencent à se distinguer des animaux dès qu’ils se mettent à produire leurs moyens d’existence. [IA/P3-1055]

Marx ne se situe pas du point de l’observateur extérieur qui étudie l’espèce humaine dans l’ensemble du monde vivant : de ce point de vue de Sirius, en effet, on peut bien distinguer les hommes des animaux «par tout ce que l’on voudra». Marx se place du point de vue de l’activité même des individus, du point de vue de leur subjectivité individuelle; le principe, ce qui vient en premier, est ce par quoi les hommes « *eux-mêmes* se distinguent » des animaux. Écho direct de la première thèse sur Feuerbach qui reprochait à l’ancien matérialisme de ne pas considérer la réalité « comme activité humaine sensible», «subjectivement». Autrement dit, Marx affirme la priorité logique et ontologique de l’individu sur l’espèce, du particulier sur le général. Mais il y a dans cette réduction à l’individu quelque chose d’autre : il faut saisir l’individu « subjectivement», c’est-à-dire à partir de sa propre activité et non comme un objet passif, un « atome » social.

Le nominalisme conduit Marx à faire de l’individu vivant le point de départ et le principe de toute analyse sociale et de toute philosophie. Mais ce principe méthodologique, dont Marx dit modestement qu’il est celui de l’historiographie, est un principe philosophique nouveau : celui du « renversement » ou de la « suppression » de la métaphysique spéculative classique. La philosophie idéaliste allemande avait poussé jusqu’à son terme le plus extrême la réduction de toute la vie humaine à la sphère du mouvement autonome de l’Idée. La vie ne pouvait apparaître que comme un des moments du mouvement de l’Idée – dans l’*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel, elle est le troisième moment du deuxième moment – tout comme l’existence en général n’était qu’un prédicat de l’essence. Les métaphores marxiennes, « renversement », « remettre sur les pieds ce qui marche sur la tête», « aller de la terre vers le ciel», disent assez clairement ce qu’il veut faire. Non pas tirer un trait sur la philosophie en général, mais clore cette longue phase d’une philosophie européenne trop longtemps servante de la théologie et devenue théologie laïque pour revenir à l’individu, dans son

existence brute, immédiate, non philosophique, sujet et fondement de toute réflexion philosophique et de toute théorie de l'action.

Dans le manuscrit de *L'Idéologie allemande*, Marx revient sur l'inspiration de la période immédiatement antérieure, celle des *Manuscrits parisiens*, et constate que, s'il avait fait une tentative d'approche matérialiste, néanmoins, cette approche était confuse :

> Mais comme on y employait encore une phraséologie philosophique, les termes philosophiques traditionnels qui s'y étaient glissés – tels qu'« essence humaine », « genre », etc. – donnèrent aux théoriciens allemands l'occasion de se méprendre sur le développement réel et de croire qu'il ne s'agissait ici, une fois de plus, que d'un ravaudage de leurs vieilles nippes théoriques. [IA III, 2/P3-1200]

Supprimer l'« essence humaine», le « genre » ou l'« être générique », ce n'est pas seulement une affaire de terminologie. C'est une transformation brutale de tout l'horizon philosophique. Et quand nous parlons de l'individualisme, il faut encore se garder de retomber dans les abstractions métaphysiques. Ainsi, contre Max Stirner, le défenseur inconditionnel de l'individu, de ce « moi » unique, Marx fait remarquer que chez « saint Max »,

> ce n'est pas l'individu qui est l'homme ; c'est au contraire une idée, un idéal, qui est l'homme-genre humain. [IA/P3-1308]

Il ne suffit pas de remplacer « Homme » par «Individu» : cet individu est encore une généralité vide, une abstraction. Ce dont il faut partir, c'est de l'individu réel, vivant avec d'autres individus, tous différents.

Marx, encore une fois, n'innove pas entièrement. Le renversement de la philosophie idéaliste s'accomplit en prenant appui sur une autre tradition philosophique, matérialistes contre idéalistes, Aristote contre Platon, nominalistes contre « réalistes », Anglais et Français contre les Allemands. Telle est la ligne de partage que Marx instaure autour de cette année 1845. Il reprend la tâche entreprise dans la *Critique du Droit politique hégélien* en se débarrassant des « vieilles nippes théoriques » et sa position ne changera plus vraiment.

La position de Marx la plus constante et la plus souvent réaffirmée est le refus de transformer les noms en essences ou en idées platoniciennes, refus

repris d'une manière répétitive. Par conséquent, il n'y a rien à attendre d'une logique explicitant les formes de développement du concept, rien à attendre non plus d'une raison pure, fonctionnant *a priori*. Contre « saint Bruno » Bauer dont la pensée représente, selon lui, l'achèvement du système hégélien et en même temps sa décomposition, Marx écrit :

> Pour M. Bauer, la vérité est, comme pour Hegel, un automate qui se prouve lui-même. L'homme n'a qu'à le suivre. Comme chez Hegel, le résultat du développement réel n'est autre chose que la vérité prouvée, c'est-à-dire amenée à la conscience […].
>
> Comme la Vérité, l'histoire devient donc une personne à part, un sujet métaphysique dont les individus humains réels ne sont que les soutiens[4]. [SF, VI, 1/P3-510]

Il faut donc en finir avec les sujets métaphysiques et appliquer le principe du rasoir d'Occam, en supprimant toutes les entités inutiles : rupture avec toute philosophie de l'histoire – on le voit un peu plus loin : l'histoire ne fait rien ! – et refus de toute conception de la « société-personne », c'est-à-dire de toute conception qui prête aux entités sociales une volonté, des sentiments, des finalités propres.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx met les points sur les « i » :

> La structure sociale et l'État se dégagent constamment du processus vital d'individus déterminés – non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement… [IA/P3-1055/56]

La société est nommée ici « structure sociale ». La société, l'État ne sont donc plus des sujets mais bien des produits de l'action des individus, des genres qui « résultent » de l'activité des hommes, des « individus vivants ». En outre, la production de ces produits est désignée comme le « processus vital » et non pas encore comme processus de production. Il faudra examiner ce que signifient cette différence et ce passage du processus vital au processus de production. Si la société et l'État peuvent bien être considérés comme sujets, on peut bien dire « l'État fait ceci » ou « la société aspire à cela» : mais il s'agit seulement de sujets grammaticaux. État, société, etc., sont des termes qui désignent des « concrétions » particulières des rapports, des liens déterminés que les individus ont établis entre eux. Ce sont, si l'on veut, des

sujets « seconds » en quelque sorte, pour faire l'analogie avec les substances secondes de la métaphysique d'Aristote, genres et espèces.

Ce qui est acquis dans *La Sainte Famille* ne sera plus remis en cause. Avec *L'Idéologie allemande*, ce «règlement de comptes avec notre ancienne conscience philosophique», l'essentiel est atteint : Marx et Engels sont au clair avec eux-mêmes et n'ont plus véritablement besoin de prolonger des polémiques parfois obscures dans les milieux des philosophes Jeunes hégéliens. Ce texte pourtant va plus loin :

1 Feuerbach lui-même est critiqué comme faiseur d'abstractions et avec lui tous les penseurs qui sont encore opposés au « concile de Leipzig » dans *La Sainte Famille*;

2 on y trouve cette fois le premier exposé précis de la théorie qu'on connaîtra ensuite sous le nom de « matérialisme historique», pour distinguer ce matérialisme de Marx de l'ancien matérialisme, avec lequel il prend ses distances;

3 depuis la parution de *La Sainte Famille*, un nouveau nom est apparu dans la mouvance des Jeunes hégéliens : Max Stirner, dont l'ouvrage, *L'Unique et sa propriété*, a produit un gros effet sur Engels et Moses Hess, notamment par sa logique interne et par sa critique de Feuerbach et de son « homme générique», et par la manière dont il place l'individu au centre de sa philosophie :

> L'histoire cherche l'homme : mais il est moi, toi, nous. On le cherche comme un être mystérieux, divin ; on cherche le Dieu, puis l'homme et l'on retrouve l'individu, l'être fini, l'unique[5].

L'Idéologie allemande intègre l'apport de Stirner et radicalise le propos « individualiste » de l'œuvre précédente. En même temps, la critique de Stirner montre ses faiblesses et son incapacité à s'émanciper de la métaphysique idéaliste, en dépit d'affirmations ronflantes. Elle met aussi au clair les positions de Marx et Engels par rapport à l'État, et aux formes d'organisation sociale en général. Marx renoue avec les premières intuitions de la critique de la philosophie du droit de Hegel.

Il est nécessaire de distinguer, d'un côté, l'individualisme de Stirner et, de

l’autre, la primauté marxienne de l’individu vivant. C’est là que réside l’importance de la polémique contre « saint Max ». À partir d’interprétations rétrospectives, de polémiques souvent de mauvaise foi au sein de la première Association internatio- nale des travailleurs, on a opposé l’individualisme de Stirner au collectivisme marxiste, l’idée que l’individu a une valeur en lui-même à l’idée que l’individu n’existe que par son insertion dans la société et son appartenance de classe, le Stirner libertaire au Marx autoritaire, l’anarchisme au communisme, et ainsi de suite. Schéma radicalement faux, ce que l’analyse précise du texte permettra de montrer.

Marx reproche d’abord à Stirner de réduire la vie de l’individu à la diversité de la conscience, bref de refaire du Hegel.

> Peu lui importe, naturellement, le changement physique et social des individus et la conscience modifiée qu’il produit. [IA/P3-1137]

Or, même en ce qui concerne la conscience, l’analyse de Stirner n’est présentée que par un «gauchissement spéculatif» : c’est pourquoi « saint Max » ne prête à l’homme qu’une conscience philosophique (l’enfant est réaliste, l’adulte est idéaliste, etc.).

Marx fait cette remarque : Stirner « ne parle jamais de la “vie” tout court». Autrement dit, l’affirmation, chez Stirner, de l’individu opposé à la société n’est pas affirmation de l’individu, mais affirmation de la conscience individuelle, abstraite de la vie dont elle est la conscience. C'est, pour Marx, l’affirmation de la conscience du petit-bourgeois allemand quand il se pense comme individu, c’est-à-dire quand il est dominé par les illusions qui l’habitent. Comme l’individu de Stirner n’est pas un individu vivant mais une abstraction spéculative, il tombe directement dans la catégorie de l’idéologie. C'est pourquoi Stirner fait de l’idée abstraite spéculative la force motrice de l’histoire et substitue ainsi à l’histoire réelle, « empirique », une histoire « fantomatique ».

Certes Stirner s’attaque au « mongolisme » de l’époque chrétienne, « où nous sommes esclaves de l’idée[6] » mais cette affirmation est elle-même une affirmation spéculative qui caractérise une période historique par la conscience générale ou par ce que Marx appelle l’idéologie dominante. Et d’ailleurs pour sortir de l’esclavage de l’idée, Stirner propose un avenir à qui est réservé de dire : « Je suis le maître du monde des choses, je suis le maître

du monde de la pensée. »[7] L'histoire est, dans toutes ses phases, conçue comme le déroulement du *logos*, elle est hégélienne mais dépourvue des éléments empiriques que Hegel prend en compte. Comme le dit Marx,

> l'histoire devient ainsi une simple histoire des idées prétendues, une histoire de revenants et de fantômes; et l'histoire réelle, empirique, fondement de cette histoire fantomatique, est exploitée à seule fin de fournir les corps de ces fantômes et les noms destinés à les habiller d'une apparence de réalité. [IA/P3-1139]

La critique stirnérienne du communisme procède de la même substitution des représentations idéales à la vie réelle des individus. Parce que les communistes (ou les socialistes) veulent que tous soient émancipés, Stirner en conclut :

> Quelle est cette personne que vous appelez « tout le monde » ? – C'est la « société » – Mais est-elle douée d'un corps ? – C'est nous qui sommes le corps ! – Vous ? Mais vous n'êtes pas un corps ! Toi, oui, tu as un corps, toi aussi, toi aussi, mais tous ensemble, vous êtes des corps, vous n'êtes pas un corps[8].

Peut-on, plus que Stirner, affirmer la primauté du singulier? Stirner non seulement semble ici refuser les universaux, mais il refuse même l'emploi du pluriel. Or, ce refus n'est possible qu'à partir de l'opposition de l'individu à une société hypostasiée, dressée face à l'individu comme entité douée de pouvoirs propres. C'est une affirmation qui n'est que comme négation de ce qu'elle est supposée nier et qu'elle affirme du même coup. Et c'est sur ce point que porte la critique de Marx :

> Au moyen de quelques guillemets, Sancho transforme ici « Tous » en une personne, la Société en tant que personne, en tant que sujet = la société sacrée. [IA/P3-1175]

En opposant l'individu singulier à la Société, Stirner reste entièrement dans le cadre de la spéculation idéaliste, en identifiant le pluriel à l'Idée, la multiplicité à l'Universel, même si cet universel est critiqué. Marx procède à l'inverse. Il n'oppose pas l'individu à la société, mais considère que la société n'est qu'un nom pour la pluralité des individus vivants, mais non pas des individus qui sont autant de monades isolées les unes des autres (ce qui serait

une autre forme d'abstraction) mais des individus qui vivent dans et par les relations (le « commerce ») qu'ils établissent avec les autres.

Au demeurant, l'individu de Stirner ne peut être posé comme irréductible qu'à partir du moment où «l'avoir» est traité comme une catégorie abstraite.

> Il identifie « l'avoir » en tant que propriétaire privé avec « l'avoir » tout court. Au lieu de considérer les relations déterminées de la propriété privée avec la production, […] il transforme toutes ces relations en « l'avoir ». [*Ibid.*]

Cette manière qu'a Stirner de transformer les produits de la vie en produits du penser vient précisément de ce que, en dehors des proclamations du « moi », il est incapable de comprendre que

> les hommes sont toujours partis d'eux-mêmes et qu'ils n'ont pas pu faire autrement; par conséquent les deux aspects par lui notés sont deux aspects de l'évolution personnelle des individus, tous deux engendrés par les mêmes conditions empiriques d'existence, et tous deux simples expressions de la même évolution personnelle des hommes. [IA, P3-1202]

Autrement dit, Marx ne critique pas l'individualisme de Stirner ; il critique Stirner parce que son « individualisme » est un individualisme inconséquent, un individualisme qui fait des phrases pour mieux subsumer l'individu sous les catégories de la pensée (l'égoïste, l'altruiste), qui ne s'attaque à la dictature de l'« Idée » que pour mieux restaurer une pensée idéaliste, laquelle est, en vérité, une régression en deçà de Hegel.

Marx fait le reproche à Stirner de rester prisonnier de la pensée abstraite et il lui oppose la vie réelle. Cette opposition ne doit cependant pas être prise comme un absolu et encore moins considérée comme la formule condensée de l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme (le matérialisme du côté de la vie contre l'idéalisme du côté de la pensée abstraite), car le matérialisme et l'idéalisme ne forment pas pour Marx les catégories éternelles dans lesquelles doivent être pensées toutes les philosophies. L'opposition de la vie et de la pensée exprime le refus de réduire la vie à la pensée, le refus de la réduction de l'individu vivant à sa conscience, le refus de l'identification de la subjectivité individuelle au sujet philosophique, et en même temps le refus de la séparation de l'individu et de sa conscience, le refus de la séparation de la conscience et de l'inconscient. Marx dénonce comme une « vieille marotte de

philosophe » la séparation de la conscience d'avec les individus et leurs rapports réels, « cette illusion que l'égoïste de la société bourgeoise actuelle ne possède pas la conscience qui correspond à son égoïsme » [IA, P3-1205].

Remarquons que le léninisme partira, à l'inverse de cette « marotte de philosophe » en opposant la conscience inadéquate des ouvriers ordinaires à la véritable « conscience de classe » portée par le parti composé d'intellectuels révolutionnaires professionnels. Les marxistes de la fin du XIXe et du début du XXe n'avaient pas lu *L'Idéologie allemande* et ils ignoraient à peu près tout de cette polémique contre Stirner. On peut mesurer, par la même occasion, combien les thèses léninistes sur la « conscience de classe extérieure » et sur le passage de la classe en soi (spontanément trade-unioniste) à la classe pour-soi (révolutionnaire) sont éloignées de la pensée de Marx. Inversement, comme un bon léniniste avant la lettre, Stirner exhorte les prolétaires à changer leur conscience, à adapter cette conscience aux exigences du « libéralisme humain ». Ainsi la proclamation de la primauté de l'individu s'accompagne-t-elle d'une attitude méprisante à l'égard des individus réels; ainsi la critique de la hiérarchie conduit-elle à la restauration de la vieille hiérarchie idéale qui place le philosophe («le Saint») au sommet comme dans la République platonicienne.

Ainsi, la critique de Stirner confirme le caractère radical de la rupture de Marx avec la philosophie spéculative. Ce n'est pas un renversement au sens où ce qui était en bas est maintenant en haut et réciproquement. Ce n'est pas la défense d'un point de vue « matérialiste » qui ne serait que le miroir de l'idéalisme et par conséquent un autre idéalisme. C'est une entreprise de démolition qui vise à déblayer le terrain pour une nouvelle manière de penser. C'est la poursuite acharnée et méticuleuse de toutes les abstractions spéculatives, y compris les abstractions critiques et les abstractions « critiques critiques », non en affirmant dogmatiquement que tel mot, telle locution, telle thèse désignerait une réalité non abstraite, une réalité concrète mais en élucidant le statut de cette fausse abstraction comme illusion spéculative et en cherchant à rétablir l'ordre effectif de la pensée.

La fin de la philosophie de l'histoire

Une des premières victimes du rasoir nominaliste mis entre les mains de Marx n'est rien moins que l'histoire (en fait l'Histoire Universelle) et, avec

elle, par voie de conséquence, la philosophie de l'histoire. Dans une section de *La Sainte Famille*, sous la signature de Engels, l'ordre réel est rétabli :

> L'histoire ne fait rien, elle ne possède pas «de richesse énorme », elle « ne livre pas de combats » ! C'est au contraire l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats […]. ce n'est pas l'histoire qui se sert de l'homme comme moyen pour œuvrer et parvenir – comme si elle était un personnage à part – à ses fins à elle; au contraire, elle n'est rien d'autre que l'activité de l'homme poursuivant ses fins. [SF-VI, 2/P3-526]

La philosophie de l'histoire est réduite au rang d'idéologie. Donc le « matérialisme historique », si on donne ce nom à la théorie exposée dès 1845 et qui formera le «fil conducteur » de toute l'œuvre de Marx, n'est pas une philosophie de l'histoire mais une critique des fondements de toutes les philosophies de l'histoire.

La méthode exposée dans *L'Idéologie allemande* ou *Misère de la philosophie*, qui fut souvent transformée en dogme économiste, n'est pas d'abord, ou pas seulement, une explication du processus historique, mais une explication de la genèse intellectuelle des « universaux », des abstractions qui forment le point de départ de la pensée spéculative. Comprendre la pensée à partir de la vie dont elle est la pensée : tel est l'objectif central. Les oppositions abstraites dont traite la philosophie hégélienne sont pour Marx des expressions fantasmagoriques de processus historiques réels. Mais aussi l'État, les forces productives, les catégories de l'économie politique et du droit en général, les catégories même dont Marx use, sont également expliqués par leur origine dans la pratique des individus. Ici encore on trouve cette dimension autoréflexive de la pensée de Marx.

À la « canonisation du monde » par la philosophie spéculative, Marx oppose le « savoir réel » qui n'est rien d'autre que la « présentation de l'activité pratique, du processus pratique de l'évolution des hommes » [IA, P3-1057]. Ainsi, l'histoire elle-même, nouvelle divinité de nombreux marxistes qui la rendent responsable de juger de leurs actes, est ramenée à son fondement profane :

> L'histoire n'est rien d'autre que la succession des générations, qui viennent l'une après l'autre et dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives léguées par les générations précédentes. [IA, P3-1069]

Donc l'histoire n'est plus extérieure aux individus; elle n'est plus cette force mystérieuse du temps qui meut les sociétés humaines. Elle n'est plus l'accomplissement d'un dessein, Providence ou l'auto-déploiement de l'esprit. Elle est un produit et un résultat de la vie des individus. Dans une lettre à Annenkov consacrée à son désaccord avec Proudhon, Marx s'explique encore plus nettement :

> Ainsi les forces productives sont le résultat de l'énergie pratique des hommes, mais cette énergie est elle-même circonscrite par les conditions dans lesquelles les hommes se trouvent placés, par les forces productives déjà acquises, par la forme sociale qui existe avant eux, qu'ils ne créent pas, qui est le produit de la génération antérieure. Par ce simple fait que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui lui servent comme matière première pour de nouvelles productions, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une histoire de l'humanité, qui est d'autant plus l'histoire de l'humanité que les forces productives des hommes et, en conséquence, leurs rapports sociaux ont grandi. [P1-1439/1440]

On retrouve l'affirmation de *La Sainte Famille* – « l'histoire ne fait rien » – car ce sont les hommes qui font l'histoire dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies et qu'ils trouvent toutes prêtes, car ils les héritent des générations précédentes et elles leur servent de matière première. L'histoire n'a donc pas de sens!

Mais cette désacralisation de l'histoire ne doit pas nous conduire à interpréter Marx dans un sens trop radicalement anti-historiciste. L'histoire réelle des humains n'est pas « ce procès sans sujet ni fin(s) » ou l'« inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures »[9] pour reprendre les belles et énigmatiques formules de Louis Althusser. Certes, on trouvera des passages de Marx qui semblent justifier cette représentation de l'histoire comme machinerie dont les individus seraient les jouets inconscients. Mais, pour l'heure, dans ce grand geste de rupture de 1845, tout cela est congédié.

Prenons un exemple que Marx analyse longuement et qui constitue peut-être le noyau dur du *Capital*, celui de la durée de la journée de travail[10] . La loi limitant la journée de travail à dix heures n'est pas l'effet d'une « structure de structures » mais bien le résultat de la lutte des ouvriers, lutte qui elle-même a son origine non dans quelque « combinatoire » ou « système de différences », mais tout simplement dans la misère et la souffrance éprouvée par les

individus, dans les pensées qu'ils nourrissent, les expériences qui s'accumulent et dont ils tirent les leçons, dans leur subjectivité, bref, dans la manière dont le sujet s'éprouve lui-même, pour parler la langue philosophique. Le sol natal de l'histoire humaine est là : dans la vie des individus.

On peut expliquer la révolution russe de 1905 par les combinaisons de structure ou leur « surdétermination » : pays capitaliste, à la fois très retardataire et en même temps avec un prolétariat moderne et concentré dans quelques grandes villes, les structures politiques du tsarisme, la guerre avec le Japon, etc. Mais la révolution réelle, pas celle qu'on étudie après coup, pas celle que rationalise la pensée, commence avec les marins du *Potemkine* qui refusent la viande grouillante de vers, avec le peuple qui s'en va remettre sa supplique à son « père » le tsar sous la conduite d'un pope lié à la police politique tsariste. Tout se noue à ce moment, au moment où les individus réagissent d'une manière nouvelle et toujours imprévisible aux conditions matérielles et morales dans lesquelles ils sont enserrés.

Les structures ne sont que la réflexion, *a posteriori*, des nouveaux rapports qui se sont noués entre les individus dans un processus où le désir et la souffrance, la volonté de pouvoir et la nécessité vitale de résister sont les ingrédients essentiels. L'histoire, c'est-à-dire l'enchaînement singulier des événements, est produite, de manière subjective, par les individus dans leurs relations entre eux et avec les générations antérieures. Pour y comprendre quelque chose, il faut toujours remonter à leurs intentions, essayer de comprendre « ce qui se passait dans leur tête », reconstituer les raisonnements et la fureur des passions. Bref interpréter pour comprendre.

Or l'histoire comme science, l'historiographie, comme dit Marx, ne part pas de ce processus, et pour cause : elle ne s'occupe que du résultat. Ce qui émerge de l'action et de la pensée de millions et de millions d'individus lui apparaît maintenant comme un processus objectif, dans la mesure même où elle arrive toujours après la fête. Elle donne une autonomie et un sens, une substance à quelque chose qui n'est même pas une réalité, mais une représentation des liens complexes qui sont établis entre les différentes générations. Pour Marx, le fait historique n'est pas un signe permettant de lire un discours de l'histoire qui lui préexisterait et la fonderait. C'est inversement le fait historique, l'événement, qui est véritablement substantiel et qui est donc le fondement de toute histoire. Les formules hégéliennes dont Marx use

souvent dans ses articles d'actualité ou ses écrits politiques (l'« ironie de l'histoire », la « ruse de l'histoire » par exemple) ne doivent pas induire en erreur. Les faits historiques ne sont pas là pour accomplir une quelconque destinée de l'Esprit, c'est bien au contraire l'enchaînement de ces faits historiques, de ces actions humaines singulières qui est interprété *a posteriori* comme destinée, comme « histoire universelle » extérieure aux individus qui l'ont faite. Les résultats de leurs propres actions apparaissent aux individus comme la manifestation d'une puissance extérieure, transcendante, parce que ce qui se réalise effectivement, ce ne sont pas les désirs des uns ou des autres, c'est une combinaison plus ou moins contingente des actions moléculaires des grandes masses. C'est pourquoi ce qui advient dans l'histoire, c'est généralement ce que personne n'a voulu bien que les événements historiques n'aient à voir, en dernière analyse, qu'avec les volontés, c'est-à-dire les désirs et appétits des individus.

L'histoire selon Marx n'est donc pas l'Histoire en majuscule et encore moins l'Histoire Universelle ; elle est la suite chronologique de conjonctures déterminées dont on doit faire l'analyse. Marx affirmera que l'« histoire universelle » n'est qu'une production idéologique du MPC, advenue avec le commerce et la division mondiale du travail, donc une catégorie de la pensée qui naît avec les nouveaux rapports entre les hommes.

Une théorie des processus socio-historiques

On doit donc abandonner les grands récits historiques de la philosophie de l'histoire et se tourner vers l'analyse concrète des processus socio-historiques. Sociaux parce que l'histoire ne procède plus des idées, du destin ou de l'action des grands hommes, mais des rapports que les hommes nouent entre eux dans la production matérielle de leur existence. Historiques cependant, car les hommes produisent leur propre vie et se produisent eux-mêmes, raison pour laquelle il est impossible de déterminer un type de société, un type de rapports sociaux qu'on pourrait tenir pour naturel. C'est d'ailleurs le reproche fondamental de Marx aux économistes anglais de l'école de Smith et Ricardo : ils présentent comme naturel ce qui n'est qu'une étape historique.

La première partie de *L'Idéologie allemande*, consacrée à Feuerbach, est, en fait, le premier exposé un tant soit peu détaillé de cette conception nouvelle que Marx élabore dans ses polémiques contre les héritiers de Hegel. On en

trouve des développements dans *Misère de la philosophie*, une virulente polémique contre Proudhon. Enfin on aura des exposés plus rigoureux mais plus schématiques dans le *Manifeste communiste* (rédigé fin 1847), dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857) et dans l'avant-propos de la *Critique de l'économie politique* (1859). Mais, pour être compris, le sens des concepts présentés souvent succinctement dans ces œuvres doit être rapporté à leur mise en œuvre dans *Le Capital* (voir chapitre suivant).

Mais là encore, il faudra être attentif aux déplacements, aux changements dans les formulations, aux remaniements des problématiques. Pour ne citer qu'un exemple : l'avant-propos de 1859 a longtemps servi de bréviaire du marxisme et a nourri toutes les conceptions mécanistes ou économistes, bref, tout ce sur quoi vont se concentrer (souvent à juste titre) les adversaires du marxisme. Pourtant ce texte n'expose pas la position de Marx en 1859 mais résume, à grands traits, les résultats les plus généraux des recherches de Marx… avant 1848. Mais il souligne que l'énorme accumulation de matériaux, notamment de ses recherches au Bristish Museum l'a conduit à «reprendre [s]on étude à son début et dans un esprit critique » [CEP, P1-275]. Si l'on comprend bien, le célèbre exposé du « matérialisme historique » qui a servi de base à tous les manuels de marxisme ne devrait donc être repris qu'avec des pincettes, comme l'expression d'un stade dépassé de la pensée de Marx. Donc, quand nous exposons la conception marxienne de l'histoire, à partir notamment de ce qui est dit dans la première partie de *L'Idéologie allemande*, il faut immédiatement reprendre tout cela « dans un esprit critique ». Mise en garde utile pour tout ce qui suit.

LES CONCEPTS DE BASE : LA PRODUCTION

Le point de départ, « matérialiste », c'est bien sûr que l'homme est un être naturel. L'organisation corporelle, les rapports avec les conditions naturelles, voilà les « bases naturelles » de l'historiographie. Il n'est pas besoin de beaucoup de développements pour se convaincre de l'importance de ces «bases naturelles». Elles conditionnent pendant très longtemps la vie matérielle et par là tout l'édifice économique et politique qui s'élève au-dessus. Qu'on cultive du riz ou du blé, et cela donnera deux civilisations différentes[11].

Insistons. Avant toute chose, il faut vivre. Le matérialisme de Marx, si on doit employer ce terme dans un sens que nous préciserons plus loin, fait des individus vivants le point de départ de toute « historiographie » :

> [...] La première condition de toute existence humaine, donc de toute histoire, c'est que les hommes doivent être en mesure de vivre pour être capables de «faire l'histoire». Or pour vivre, il faut avant tout manger et boire, se loger et se vêtir et maintes autres choses encore. [IA, PL3-1059]

On a accusé Marx de défendre un matérialisme réductionniste, économiste. Mais ce qu'il dit ici, ce n'est pas de l'économie. L'économie ne vient que plus tard, elle s'élève sur ces « bases naturelles». Vivre, c'est non seulement se procurer les biens matériels nécessaires à la survie immédiate, mais c'est aussi « maintes autres choses encore» : faire l'amour, avoir des enfants, les éduquer, en faire des hommes aptes à leur tour à vivre. Il y a là tout un pan de la vie humaine, de la plus haute importance, qui fait partie pleinement des « bases matérielles » de l'histoire humaine et qui a purement et simplement été oublié par la tradition marxiste classique, obnubilée par les « infrastructures économiques», oublieuse de la démographie, de l'anthropologie, bref de tout ce qui permet de comprendre ces « maintes autres choses encore ».

Marx enfonce le clou :

> Le premier acte historique, c'est donc la création des moyens de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même. En vérité, c'est là un acte historique, une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit, aujourd'hui comme il y a des milliers d'années remplir jour par jour, heure par heure, rien que pour maintenir les hommes en vie. [*Ibid.*]

Cet impératif vital « éternel » est le fond de toute société humaine, « aujourd'hui comme il y a des milliers d'années », dit Marx. En disant cela, par avance, il récuse implicitement les utopies qui prétendent abolir ces nécessités éternelles. C'est donc aussi à juste titre que Tony Andréani commence sa reconstruction du matérialisme historique par l'étude des « concepts communs à toute société ».[12]

En quoi consistent donc ces « bases naturelles»? Elles ne sont pas simplement des donnés qui se rapportent aux aptitudes corporelles des

hommes. Les hommes, dit Marx, produisent leurs conditions matérielles d'existence.

C'est d'abord sur ce concept de production qu'il faut s'arrêter, parce qu'il joue ici un rôle central. Les hommes produisent et cela les distingue des animaux. Les animaux en général ont vis-à-vis de leur environnement naturel une attitude active. Ils doivent chasser, gratter la terre, construire des nids, etc. Sous un certain angle, on peut dire qu'ils «travaillent». C'est d'ailleurs ce que Marx laisse entendre :

> Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont le corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler les matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent. [K-I, III, 7, P1-728]

Mais on ne considère le travail ici que sous son aspect primordial, un travail qui n'a pas encore dépouillé son mode « purement instinctif». Marx ajoute :

> Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celle du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté.

Le travail « sous cette forme qui appartient exclusivement à l'homme », c'est précisément cela, la production. Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt oppose le travail, « condition naturelle de l'homme », à l'œuvre, activité par laquelle l'homme construit un monde proprement humain, non soumis aux cycles naturels. Cette opposition, pour Marx, n'aurait strictement aucun sens. Du reste, il emploie les deux termes, travail et œuvre, comme deux aspects du même processus : la production.

> L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention

> soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. Elle l'exige d'autant plus que par son objet et son mode d'exécution, le travail entraîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui, comme le libre jeu de ses forces corporelles et intellectuelles; en un mot, qu'il est moins *attrayant*.

Le résultat du travail est une œuvre et c'est cela la production. Elle suppose :

- une activité de transformation de la nature ;
- une activité dans laquelle l'homme se transforme lui-même ;
- une activité dirigée vers une finalité consciente;
- une activité dans laquelle l'homme manifeste sa puissance.

Le rapport de l'homme avec la nature n'est jamais un rapport immédiat. L'homme et la nature se font face et c'est la production qui constitue justement la médiation surmontant cette opposition.

Citons encore Marx :

> Si nous laissons de côté la prise de possession de subsistances toutes trouvées, la cueillette des fruits par exemple, où ce sont les organes de l'homme qui lui servent d'instrument, nous voyons que le travailleur s'empare immédiatement, non pas de l'objet, mais du moyen de son travail. Il convertit ainsi des choses extérieures en organes de sa propre activité, organes qu'il ajoute aux siens de manière à allonger, en dépit de la Bible, sa stature naturelle. [K1, III/P1-729]

On est donc loin du métabolisme homme/nature qui caractérise le travail sous sa forme instinctive. En convertissant les choses extérieures en organes de leur propre activité, les hommes ne se contentent pas d'obtenir des moyens de subsistance. Ils « produisent indirectement leur vie matérielle elle-même » [IA, P3-1055]. Ce qui est seulement affirmé, comme un programme de travail, comme un simple fil directeur dans *L'Idéologie allemande* est explicité de la manière la plus précise dans *Le Capital*.

De la production, nous passons immédiatement au concept de reproduction. La production doit être reproduction : par exemple, elle doit reproduire non seulement l'existence physique des individus, mais aussi leurs moyens d'existence et les moyens de travail. Mais production et reproduction restent des abstractions. La production se fait toujours d'une façon déterminée qui « dépend en premier lieu de la nature des moyens d'existence tout trouvés et à

reproduire ».

> Ce mode de production n’est pas à envisager sous le seul aspect de la reproduction de l’existence physique des individus. Disons plutôt qu’il s’agit déjà, chez ces individus, d’un genre d’activité déterminé, d’une manière déterminée de manifester leur vie, d’un certain mode de vie de ces mêmes individus. Ainsi les individus manifestent-ils leur vie, ainsi sont-ils. Ce qu’ils sont coïncide donc avec leur production, avec ce qu’ils produisent aussi bien qu’avec la façon dont ils le produisent. Ainsi ce que sont les individus dépend des conditions matérielles de leur production. [IA, P3-1055]

C'est que, effectivement, s’en tenir à la reproduction physique des individus, c’est s’en tenir à la généralité vague. Que veut dire, en effet, que les hommes se distinguent eux-mêmes des animaux (voir page 52) parce qu’ils produisent leurs conditions d’existence ? Cela veut dire que les animaux ne produisent pas leurs conditions d’existence : ils restent enfermés dans le cycle de la reproduction physique des individus. Au contraire, en produisant leurs conditions matérielles d’existence, les hommes entrent dans l’histoire parce que cette production commence à modifier le rapport des hommes avec la nature. Cette aptitude à modifier leur rapport avec la nature découle, certes, de leur complexion naturelle, elle n’est pas « surnaturelle », elle ne témoigne pas d’on ne sait quelle propriété spirituelle – il faut s’en tenir ici à un strict plan matérialiste – mais elle introduit quelque chose de nouveau dans l’histoire naturelle : ce nouveau est l’émergence de l’histoire humaine.

Mais en modifiant ses rapports avec la nature, l’homme modifie aussi ses rapports avec les autres hommes et se modifie lui-même. S'il y a bien une nature humaine dans la mesure où l’homme est un être naturel – ce qu’on ne doit jamais oublier –, en même temps il est inutile de chercher une « essence humaine » intemporelle. Les hommes sont comme ils manifestent leur vie. Le texte allemand est encore plus net : « *Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie.* » Mot à mot : « Comme les individus extériorisent leur vie, ainsi sont-ils. » Ce qu’ils sont en eux-mêmes, « à l’intérieur», n’est donc pas autre chose que ce qu’ils extériorisent. L'intérieur et l’extérieur coïncident. Les hommes ne se font pas eux-mêmes librement, dans une espèce de vide de détermination. Mais si on veut les connaître, il suffit de regarder comment ils manifestent leur vie ou l’extériorisent. Par conséquent, activité et subjectivité coïncident. Ce qui explique pourquoi « ce qu’ils sont coïncide avec leur production ». Mais comme cette production dépend à son tour de conditions

extérieures, par exemple les conditions naturelles mais aussi les conditions techniques, culturelles toutes trouvées, héritées des générations précédentes, toute l'activité des individus doit être pensée à la fois comme leur activité et en même temps une activité qui dépend des conditions dans lesquelles elle s'exerce. Marx le répétera sous une autre forme, quelques années plus tard, dans les premières lignes du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* :

> Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé. [P4-437]

Les individus ne sont ni absolument libres comme le pensent les idéalistes, ni les jouets des circonstances qui les détermineraient. Leur vie dépend de leur activité, de la manière dont ils se « manifestent » et elle est conditionnée par des circonstances qui ne dépendent pas d'eux.

LES CONCEPTS DE BASE : MODE DE PRODUCTION

Une fois qu'on a explicité ce concept essentiel de production, nous passons tout naturellement au « mode de production ».

La production, dit d'abord Marx, n'intervient qu'avec *l'accroissement de la population*. Il y a donc une sorte de « masse critique » en deçà de laquelle la production proprement dite n'est pas possible. En effet, il faut, pour qu'il y ait production, que les hommes aient un « commerce », que la communication entre individus se soit établie. Autrement dit, la production est inséparable de l'établissement de rapports sociaux. Ce rapport des hommes avec la nature qui trouve sa médiation dans la production est d'emblée un rapport entre les hommes eux-mêmes, car les hommes, en ce qu'ils sont proprement humains ne consomment pas des produits de la nature, mais des produits du travail humain. Conditions matérielles naturelles, conditions techniques et sociales héritées, rapports entre les individus, tout cela définit à chaque moment, en chaque lieu, une manière déterminée de produire, un « mode de production ». Anodin en première approche – le mode de production n'est jamais que la manière de produire – le concept de mode de production va progressivement devenir un concept central de la pensée de Marx.

Le *Manifeste* lui consacre une place pas beaucoup plus précise : l'histoire

est maintenant ramenée à la succession de rapports de lutte et d'opposition entre les classes sociales :

> Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés se sont trouvés en constante opposition. [PL1-161/162]

Esclavagisme antique, féodalisme, capitalisme, voilà la première succession des modes de production. Ce qu'on retrouve développé dans l'avant-propos de 1859 (qui, rappelons-le, résume l'état des réflexions de Marx à la fin des années 1840, et non la pensée de Marx au moment où il écrit *Le Capital*) :

> Réduits à leurs grandes lignes, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne apparaissent comme les époques progressives de la formation économique de la société. [P1-273/274]

Force est de constater que seul le MPC fait l'objet d'une analyse sérieuse. Le mode de production asiatique, celui des sociétés « hydrauliques » (Égypte, Chine…) fait l'objet de quelques remarques. L'idée qu'existe quelque chose comme un mode de production féodal est une idée très discutable et qui, de fait, a fait l'objet de nombreuses et passionnantes discussions entre les historiens marxistes ou marxisants.

En réalité, Marx présente d'abord le concept de mode de production en opposition à une conception de l'histoire qui met en avant les rapports juridiques et les formes d'État. Ceux-ci « ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain » [P1-272]. Il s'agit, sous le terme général de mode de production, de l'ensemble des conditions matérielles de la production, de ce que « Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIIIe siècle, comprend sous le nom de "société civile". » Suit une définition très connue :

> Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. [P1-272/273]

Cette définition très large, loin de fournir la liste limitée des cinq modes de production du marxisme standard (communisme primitif, esclavagisme, féodalisme, MPC, communisme) ouvre la voie à un très grand nombre de modes de production différents. Tony Andréani distingue ainsi cinq modes de production « sans classes » et sept modes de production de classes[13]. Il faut immédiatement remarquer qu'un mode de production ne désigne pas une formation sociale à une époque donnée. Au contraire, une formation sociale donnée, une certaine forme de « société civile », combine généralement plusieurs modes de production différents. La production matérielle de l'existence des individus dans la société « capitaliste » moderne est, certes, dominée par les rapports capitalistes, mais s'y combinent à des degrés divers des rapports de production différents : il existe un secteur coopératif, la propriété foncière continue de déterminer des rapports non-capitalistes ou précapitalistes. La domesticité, les relations familiales, et parfois l'esclavage font encore partie des modes de production de la vie matérielle.

Si on considère sous cet angle le concept de mode de production, il est plus difficile d'admettre que les grands modes de production « apparaissent comme les époques progressives de la formation économique de la société » (*cf. supra*). Le mode de production étatique qui caractérisait l'Union soviétique présentait des caractéristiques empruntées à l'esclavagisme (par exemple l'importance du travail forcé) ou encore aux « sociétés hydrauliques » (le poids déterminant de la bureaucratie d'État). L'existence d'un mode de production féodal est très problématique : il a existé ou il existe encore dans le monde des formations sociales qui présentent des traits féodaux mais de mode de production féodal point. La grande propriété latifundiaire, encore très répandue en Amérique latine, est, sous un certain angle, féodale. On peut également qualifier de féodaux les rapports de soumission en cascade qui caractérisent les systèmes mafieux.

Le marxisme orthodoxe, avec sa succession des modes de production, ce véritable parcours du combattant de l'histoire universelle, est impossible à soutenir. Du reste, c'est Marx lui-même qui lui a tordu le cou. Dans une lettre à Vera Zassoulitch, Marx précise que la description qu'il a faite de la succession des modes de production vaut pour l'Europe occidentale, et rappelle les nombreux passages du *Capital* qui interdisent toute extrapolation indue qui en ferait une théorie universelle de la succession des modes de production. Et c'est dans ce texte qu'il indique également que la forme

communale de propriété paysanne, caractéristique de la Russie, n'est nullement vouée à suivre le chemin suivi plusieurs siècles auparavant par la propriété communale en Europe occidentale [P2-1558 *sq.*].

Bien que le concept de mode de production joue un rôle important dans la théorie marxienne de l'histoire, il n'y a pas chez Marx de théorie générale des modes de production. En revanche, on dispose d'une théorie très développée d'un mode de production particulier, le MPC. Ainsi que nous le verrons au chapitre suivant.

« L'infrastructure économique » se compose, selon le marxisme standard, des rapports de production et des forces productives, l'ensemble constituant un certain mode de production. La distinction force productives/rapports de production apparaît cependant peu claire. L'organisation de la division sociale du travail définit bien des rapports sociaux de production. Cependant, nous dit encore Marx, la division du travail et la coopération qu'elle présuppose constituent la principale des forces productives.

LES FORCES PRODUCTIVES ET LE « PRODUCTIVISME » DE MARX

Les forces productives, qui figurent traditionnellement parmi les concepts fondamentaux du marxisme[14], subissent le même sort que l'histoire et sont elles-mêmes privées de toute indépendance. C'est seulement la représentation idéologique liée aux rapports capitalistes qui fait que

> les forces productives semblent être totalement indépendantes et détachées des individus, comme un monde en soi, à côté des individus… [IA, P3-1119]

Les moyens matériels, le développement des techniques, la puissance du « travail mort», rien de tout cela ne suffit à caractériser les forces productives. Il semble pourtant que Marx tombe lui aussi dans le travers qu'il critique ici. Ainsi dans *Misère de la philosophie*, il écrit :

> Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel. [P1-78]

Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives, soit. Mais cela signifie qu'il y a deux réalités distinctes, « rapports sociaux » d'un côté, « forces productives » de l'autre. Pourtant, quand Marx écrit que la coopération est la première force productive, une force productive qui ne coûte pas un liard au capitaliste, nous voilà au contraire avec un rapport social qui est une force productive. Nous y revenons. Ici, donc les forces productives sont réduites aux « forces productives matérielles », c'est-à-dire aux moyens techniques dont disposent les hommes dans leur rapport avec la nature. En des formules qu'il n'emploiera plus par la suite, Marx fait même de ces moyens techniques ce qui détermine en dernière analyse les rapports sociaux de production. Une vision « techniciste » qui lui vaudra de nombreuses critiques, par exemple celle, souvent justifiée, de Castoriadis[15]. Et, de fait, il y a une ambiguïté jamais vraiment dissipée sur ce point. Les bouleversements sociaux sont conçus comme le résultat de la contradiction grandissante entre le développement des forces productives et les rapports sociaux de production. Ainsi encore dans l'avant-propos de 1859, déjà cité :

> À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. [P1-273]

S'il reprend sans la moindre remarque cette formulation – censée, comme tout cet avant-propos, faire le point sur les positions auxquelles il était parvenu entre 1845 et 1850 –, c'est bien qu'il n'y trouve rien à redire. Et le livre I du *Capital* n'en est pas très éloigné. Parmi les principaux facteurs, corrélatifs à la centralisation et à la concentration du capital et qui préparent l'« expropriation des expropriateurs », figurent

> l'application de la science à la technique, l'exploitation de la terre avec méthode et ensemble la transformation de l'outil en instruments puissants seulement par l'usage commun, partant l'économie des moyens de production [...]. [P1-1239]

Ce qui vient ensuite dans cette énumération, l'« entrelacement de tous les

peuples dans le réseau du marché universel», par exemple, n'en est saisi que comme une conséquence. Il y a chez Marx un véritable enthousiasme pour le progrès technique, pour l'application de la science à la technique, pour le développement de la productivité technique du travail et de la terre, bref une apologie de ce qu'on appellerait aujourd'hui « productivisme ». C'est ce qui permet de comprendre cette extraordinaire apologie du capitalisme qu'on trouve dans le *Manifeste communiste*. C'est aussi ce qui permet de comprendre la dimension utopique de la pensée de Marx. Libérée des entraves des rapports capitalistes, la production pourra être développée de manière illimitée : le communisme, tel que Marx le définit, n'est finalement pas autre chose que cette croissance illimitée des forces productives, croissance qui assurera aux hommes l'abondance et, ce faisant, permettra de se passer de l'État et du droit et d'instaurer entre les individus des relations transparentes. Cette dimension utopique de la pensée de Marx a partie liée avec ce « productivisme ».

UNE APPROCHE CRITIQUE DE LA QUESTION DES FORCES PRODUCTIVES

Il serait cependant erroné de réduire la pensée de Marx à ce matérialisme techniciste qu'on lui a si souvent reproché. Une interprétation plus cohérente de la pensée de Marx s'impose en partant de l'idée que les forces productives, en leur essence, sont d'abord la puissance des individus agissant. Il n'est pas secondaire que, dans *Le Capital*, les machines soient classées comme des éléments du capital constant, c'est-à-dire de cette partie du capital qui ne produit aucune valeur nouvelle. Ce qui est productif, c'est donc d'abord la force du travail vivant, ce que Marx appelle encore la puissance personnelle ou la puissance subjective du travailleur.

Une des questions importantes pour la compréhension de notre époque est celle de la place de la science qui apparaît de plus en plus comme une force indépendante des hommes, une « force productive directe ». Si nous admettons que les forces productives ne sont pas autre chose que les forces productives des individus, la question de la science considérée comme « force productive directe » peut être réglée. Plusieurs auteurs, tels que Ernest Mandel[16] ou Jürgen Habermas[17], ont soutenu, en s'appuyant sur les manuscrits des *Grundrisse*, que la science est devenue une « force productive directe ». Il

nous semble que cette lecture constitue un sérieux contresens.

Voyons d'abord le passage en cause.

> La nature ne construit ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques, ni machines automatiques, etc. Ce sont des produits de l'industrie humaine, des matériaux naturels transformés en organes de la volonté humaine, pour dominer la nature ou pour s'y réaliser. Ce sont des *organes du cerveau humain créés par la main de l'homme*; c'est la puissance matérialisée du savoir. Le développement du capital montre à quel point l'ensemble des connaissances est devenu une puissance productive immédiate, à quel point les conditions du processus vital de la société sont soumises à son contrôle ou transformées selon ses normes, à quel point les forces productives ont pris non seulement un aspect scientifique, mais aussi sont devenues des organes directs de la pratique sociale et du processus réel de l'existence. [P2-307]

On peut tout d'abord faire remarquer que les expressions qualifiant la science comme « puissance productive immédiate » appartiennent à un manuscrit préparatoire au *Capital* et qu'elles ont été abandonnées par la suite. On a donc le droit de penser que la science est une force productive directe mais sans doute pas de prêter cette position à Marx, sans plus de discussion. Ensuite, en anticipant sur les développements des prochains chapitres, remarquons que, dans le MPC, la science, le savoir, le génie social en général sont matérialisés dans le capital fixe et ainsi la machine apparaît comme une force autonome. Mais si les choses *apparaissent* ainsi, cette apparence ne coïncide pas nécessairement avec la réalité. Si l'individu est la seule puissance autonome[18], il est bien, dans le sens étroit du terme la seule force productive, les machines, matérialisation de la science n'étant que des moyens de travail. Voici ce que Marx explique justement dans le chapitre du *Capital* consacré au machinisme et à la grande industrie :

> Le moyen de travail acquiert dans le machinisme une existence matérielle qui exige le remplacement de la force de l'homme par des forces naturelles et celui de la routine par la science. Dans la manufacture, la division du procès de travail est purement subjective ; c'est une combinaison d'ouvriers parcellaires. Dans le système de machines, la grande industrie crée un organisme de production complètement objectif ou impersonnel, que l'ouvrier trouve là, dans l'atelier, comme la condition matérielle toute prête de son travail. Dans la coopération simple et même dans celle fondée sur la division du travail, la suppression du travail isolé par le travailleur collectif semble encore plus ou moins accidentelle. Le machinisme, à quelques exceptions près que nous mentionnerons plus tard, ne fonctionne qu'au moyen d'un travail socialisé ou commun. Le caractère coopératif du travail y devient une nécessité technique dictée par la nature même de son moyen. [K1, XV, P1-930/931]

Le machinisme moderne exige le développement du caractère coopératif du travail. Avant le machinisme, ce n'était possible qu'accidentellement, dit Marx. Maintenant c'est une nécessité. Ce passage est donc sans ambiguïté : ce qui, seul, donne sa valeur au machinisme, c'est la transformation des rapports sociaux de production (la division du travail) que, tout à la fois, il rend possible et exige. Le machinisme n'a pas de productivité propre puisqu'il «ne fonctionne qu'au moyen d'un travail socialisé. »

Il faut aussi préciser ce qu'on entend par forces productives. Pour cela, il serait nécessaire de reprendre la discussion que mène Marx (et après lui les marxistes) sur la question du travail productif. Il règne malheureusement en ce domaine un certain flou. D'un côté, on peut ramener le travail productif en général à la production et à la reproduction de la vie matérielle des individus – c'est dans ce sens qu'on doit l'entendre à partir de la lecture de *L'Idéologie allemande*. D'un autre côté, Marx s'intéresse au travail productif dans le MPC et alors la définition est tout autre : est productif le travail qui produit de la plus-value[19] – quelle que soit la valeur d'usage des marchandises produites. De là naît une deuxième discussion, souvent sophistique, il faut bien le dire, pour distinguer le travail productif de plus-value directement et le travail qui est inclus dans les frais de production (par exemple : transport, magasinage, etc.), qui produit éventuellement du profit mais non de la plus-value.

Laissons pour l'instant cette discussion. Tenons-nous en à ce qui apparaît dans cette première formulation du matérialisme historique. Il semble clair qu'on ne peut pas séparer la définition des forces productives de leurs finalités générales, indépendantes des périodes historiques et des modes de production.

D'ailleurs les forces productives elles-mêmes ont une signification précise pour l'individu et ne sont pas des choses, des techniques « en soi ». Tout progrès technique n'est pas un développement des forces productives. Ainsi,

> sous le règne de la propriété privée, ces forces productives ne connaissent qu'un développement partiel; elles deviennent pour la plupart des forces destructrices. [IA, P3-1103]

Certes, dans les textes ultérieurs, Marx n'emploie plus cette expression de «forces destructrices », mais il insiste en permanence sur le caractère destructeur du développement des forces productives dans le MPC. Le capital

détruit les deux sources de la richesse, la terre et le travail, fait remarquer Marx. C'est pourquoi le mode de production fondé sur le rapport capitaliste est condamné puisqu'il sape les bases de son propre développement. Certes, Marx n'a qu'esquissé cette question parce que, à son époque le développement des forces productives matérielles de la société restait la tendance fondamentale du MPC. Cependant, le XXe siècle a montré qu'une autre voie était possible, celle des destructions massives et d'un développement technique fondé sur l'industrie d'armement. La part de la production d'engins de mort dans l'économie d'un pays capitaliste avancé comme les États-Unis est un exemple parlant de cette transformation des forces productives en forces destructives. Évidemment, pour un économiste ordinaire, qu'on produise des tracteurs ou des chars d'assaut, c'est rigoureusement la même chose. Que la puissance de l'atome serve à produire de l'électricité ou à rayer de la surface de la Terre des villes ou des pays entiers, cela n'a pas grande importance. Mais l'entreprise de Marx ne vise pas une nouvelle économie plus scientifique que celle de ses concurrents, elle vise une critique de l'économie politique, ce qu'on ne devrait jamais oublier[20].

Tout cela a une conséquence : un mode de production, ce n'est pas défini, comme le soutient le marxisme « orthodoxe », par des forces productives (à un certain niveau) et des rapports sociaux de production. Un mode de production, c'est uniquement un certain genre de rapports sociaux, sachant que l'établissement de tels ou tels rapports sociaux de production dépend d'un développement donné des forces productives antérieures. Le MPC n'était possible qu'avec un certain degré de développement des sciences et des techniques : il ne suffit pas d'avoir beaucoup d'argent pour devenir un capitaliste ; il ne suffit pas de mettre sous un même toit des centaines de travailleurs indépendants ruinés, il faut encore transformer complètement les conditions de la production, ce que permettront la machine à vapeur et les machines-outils. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens des rapports de causalité : ce n'est pas tant le développement des moyens techniques qui engendre le mode de production capitaliste que l'inverse. Pendant des millénaires, la science et la technique ont vécu des existences nettement séparées et c'est seulement avec le développement capitaliste que la science va devenir un auxiliaire de la production et qu'elle va être utilisée pour révolutionner les techniques. Pourquoi les Grecs étaient-ils si peu techniciens alors que si bons mathématiciens ? Parce que les rapports de production esclavagistes n'ont aucun besoin de progrès technique. Si les capitalistes n'ont

pas méprisé les ressources de l'esclavage, bien au contraire[21], le rapport capitaliste ne peut prendre son plein développement que dans l'industrie moderne fondée sur l'utilisation des applications techniques de la science qui permet une division poussée du travail et une rationalisation du travail immédiat qu'aucun autre mode de production n'avait pu atteindre : dans le mode de production capitaliste, il n'est pas vraiment besoin d'un garde-chiourme pour faire travailler les ouvriers, la machine s'en charge. Encore une fois, les forces productives ne sont rien d'autre que les rapports de production compris dans toute leur extension.

INFRASTRUCTURE ET SUPERSTRUCTURE

Ce que nous a laissé Marx de plus durable, disent de nombreux sociologues, y compris hostiles au marxisme, c'est une sorte de théorie générale des sociétés humaines. Comprendre une formation sociale, si on suit encore l'avant-propos de 1859, ce serait alors être capable de distinguer la base, ou infrastructure économique, et la superstructure, « juridique et politique», mais aussi parfois idéologique, culturelle, etc. La difficulté, là encore, tient à ce que cette théorie n'a été que simplement esquissée mais jamais développée d'une manière suffisante. Plus que des concepts, clairement explicités, il est préférable de prendre les termes de « base » et de « superstructure » comme des indices définissant le sens d'une méthode de compréhension des phénomènes sociaux. Résumons-en quelques traits fondamentaux.

1 La « base » conditionne la superstructure. Conditionne et non « détermine » si on prend « déterminer » au sens strict. Conditionne, cela veut dire que, compte tenu d'un certain mode de production dominant, seules certaines formes de la conscience sociale, des rapports juridiques, etc., sont possibles. Mais la catégorie du possible est loin d'être univoque. Le possible, c'est d'abord ce qui n'est pas interdit, la simple possibilité formelle. Par exemple la forme démocratique ou républicaine de gouvernement est possible formellement, en gros, dans un nombre important de formations sociales différentes. Mais, comme le fait déjà remarquer Hegel, elle ne fut, dans l'Antiquité qu'une «fleur contingente», puisque la société, dans ses fondements, reposait sur l'esclavage. La possibilité est aussi matérielle : il faut que soient réunis les

ingrédients qui rendent possible une certaine transformation sociale. La révolution française n’est devenue matériellement possible qu’au moment où le mode de production capitaliste avait déjà profondément transformé la vieille société, désagrégé la noblesse et que l’absolutisme avait perfectionné le pouvoir d’État. Enfin, la possibilité peut être réelle quand il existe des forces aptes à cristalliser la possibilité matérielle. Là encore l’exemple de la révolution française peut être éclairant : la crise financière, politique et morale de la monarchie et la convocation des états généraux ont rendu réellement possible le 14 juillet, la nuit du 4 août et la suite[22]. On le voit donc, cette notion de conditionnement et les médiations qu’elle suppose nous entraîne très loin du dogme selon lequel « la base détermine la superstructure ».

2 Le politique s’explique, en dernière analyse ou en dernière instance, par les luttes sociales. Marx donne un essai d’explication de ce genre, assez fouillé, dans *Les Luttes de classes en France*. C'est Engels qui sera amené à préciser que le rapport entre mode de production et politique n’est un rapport qu’en dernière analyse. Cela implique, *primo*, que de nombreux chaînons intermédiaires doivent intervenir dans l’explication des phénomènes historiques. La Réforme, luthérienne et calviniste, a incontestablement quelque chose à voir avec la montée d’une nouvelle classe dominante, la classe bourgeoise. Marx n’est pas le seul à l’avoir dit. On connaît les analyses de Max Weber sur les rapports entre l’éthique protestante et l’« esprit du capitalisme ». Mais que les aspirations sociales nouvelles aient emprunté la voie du retour à la lecture augustinienne de l’enseignement chrétien, cela n’était nullement « déterminé » par les rapports économiques et sociaux de l’époque. Entrent en ligne de compte l’organisation de l’Église catholique elle-même, les courants et débats qui la traversent, ses rapports conflictuels avec les pouvoirs séculiers et mille et un autres facteurs.

« L'humanité ne se pose que les problèmes qu’elle peut résoudre. » Voilà pourquoi il est à jamais impossible de sauter par-dessus les étapes historiques. L'épisode de la Terreur robespierriste pendant la révolution française est un exemple frappant de l’impossibilité de sauter par-dessus sa propre tête, c’est en tout cas l’analyse qu’en fait Marx. Pourtant Marx précise : « Le problème

lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. » Cette thèse semble présupposer un déterminisme historique qu'il faut cependant entendre là encore de manière souple. Marx a surtout à cœur de rompre avec toutes les formes d'utopie comme avec le révolutionnarisme romantique. Quand il affirme qu'une société ne disparaît jamais avant d'avoir développé toutes les forces productives qui pouvaient tenir en son sein, c'est encore la même idée, la même prudence historique qui l'anime. C'est pour la même raison qu'il considère le déclenchement de l'insurrection révolutionnaire de la Commune de Paris comme une aventure qu'il eût mieux valu éviter. Ainsi, ce déterminisme historique, attribué à Marx, a surtout une fonction stratégique. Mais si on veut entendre ce déterminisme historique de manière forte, c'est-à-dire avec une valeur non pas d'explication *post festum*, mais une valeur prédictive, alors on va au-devant de terribles ennuis, car le développement historique n'a pas suivi du tout la voie prévue par le « matérialisme historique ». La révolution sociale a d'abord éclaté dans des pays où le MPC était loin d'avoir développé toutes les forces productives qu'il pouvait contenir – Russie, Chine, etc. – et le socialisme ou la première phase du communisme y a pris un visage qui eût certainement horrifié Marx. L'histoire du dernier siècle a pourtant bien confirmé les grandes intuitions de Marx mais sous des formes si inattendues et souvent si contraires à ses espérances qu'il serait de la plus grande mauvaise foi d'y voir une validation expérimentale du schéma fondamental du matérialisme historique.

Le matérialisme de Marx

Arrivé à ce point, on ne peut manquer de s'interroger : que veut dire l'affirmation que Marx est matérialiste? Le renversement de la philosophie spéculative est tout autre chose que le renversement matérialiste de l'idéalisme. D'ailleurs ce renversement « matérialiste » (naturaliste en l'occurrence!) de Hegel, c'est Feuerbach qui l'accomplit, c'est lui qui dit que Hegel marche sur la tête. Mais c'est un renversement qui laisse tout intact, c'est-à-dire la philosophie spéculative. Remplacer Dieu par l'Homme (avec majuscule) c'est reconstruire autrement la même philosophie, c'est garder finalement la même manière de philosopher.

C'est pour cette raison que Marx est d'une grande sévérité pour tout le

matérialisme ancien « y compris celui de Feuerbach », parce qu'il reste un matérialisme « métaphysique », incapable de concevoir l'activité humaine comme activité révolutionnaire, « pratique critique » (*cf.* première thèse sur Feuerbach). Le matérialisme de Marx est un matérialisme critique, ou encore un anti-idéalisme. La philosophie idéaliste, principalement la philosophie idéaliste allemande dont Marx hérite et qu'il soumet au feu de la critique, est une philosophie «réaliste» au sens médiéval, c'est-à-dire qu'elle considère comme seules réelles les idées, l'idée d'Homme, l'idée de Société, l'idée d'État, et elle traite avec le plus grand mépris la réalité empirique des États[23] ou encore, comme le dit Marx, lui donne une « sanction transcendantale ».

Dans *L'Idéologie allemande*, il ne s'agit donc pas de la construction d'un matérialisme de la matière. Il s'agit d'une opération de démontage des catégories de la philosophie politique héritée. L'État n'est pas une idée mais une structure complexe, produit d'un processus historique déterminé et qu'il faut ramener à ses déterminants. L'État ne se sert pas des hommes (spécialement les grands hommes) pour accomplir les visées de l'histoire ; ce sont, au contraire, les hommes qui bâtissent ces rapports de domination qui se cristallisent dans quelque chose qu'on appellera, à une certaine époque, un État. Il n'y a pas une réalité transhistorique qui se nommerait État et dont on devrait suivre les métamorphoses mais une multitude de formes de domination politique. Il en est de même pour « la » société : n'existent que des formations sociales toutes singulières, même si, bien évidemment, on y peut repérer des points communs.

Le matérialisme, si matérialisme il y a, consiste seulement en ceci que Marx refuse la transformation des « êtres de raison » (société, État, classe sociale) en réalité subsistant par elles-mêmes. Ce qui existe réellement, ce qui est le fondement « matériel » de toute l'explication historique, ce sont les individus vivants dont « naturellement » nous devons partir : une classe sociale, par conséquent, n'est pas une chose mais seulement un certain mode qu'ont certains individus de se rapporter les uns aux autres. « Réductions des totalités», « retour aux choses mêmes», pourrait-on dire avec des expressions empruntées à la phénoménologie.

Marx est anti-idéaliste en un deuxième sens sur lequel il ne faut pas se méprendre. Marx n'a pas remplacé le matérialisme ancien par un « matérialisme dialectique ». L'expression ne figure pas chez Marx et nous avons eu l'occasion de montrer combien elle est absurde[24]. Il a bouleversé la

conception traditionnelle de l'opposition entre la matière et l'esprit en plaçant au centre l'individu vivant et donc bouleversé le sens même donné traditionnellement au terme de matérialisme. Certes, Marx ne doute pas une minute de la continuité profonde de la nature et de l'homme, il est fermement convaincu que les processus mentaux ne sont pas distincts des processus cérébraux et il est, au fond de lui-même, un matérialiste à l'ancienne. Mais la problématique dans laquelle il inscrit son travail est celle du primat de l'individu vivant sur les représentations de son propre esprit, bien que dans la vie concrète des individus ces représentations les dominent et semblent les déterminer.

Ce deuxième aspect du « matérialisme » de Marx est aussi important que le premier. Le premier aspect tournait la pensée de Marx vers un individualisme de méthode mais le deuxième coupe la voie à une lecture weberienne de Marx puisque les comportements individuels pertinents du point de vue de la compréhension des phénomènes sociaux ne sont pas seulement, loin de là, les comportements rationnels par finalité.

Remplacer la spéculation par un « savoir réel», ce n'est pas un dépassement hégélien de Hegel, un renversement du renversement idéaliste hégélien, mais un changement radical d'orientation, de méthode et d'objet.

Donc, la « philosophie marxiste », ce « matérialisme dialectique » élaboré par Engels, Plekhanov, Kautsky et bien d'autres à leur suite, ne vient pas de Marx. Savoir si l'univers est incréé ou si Darwin a raison, cela n'a aucune incidence réelle sur la compréhension de la pensée de Marx dans sa spécificité. Au demeurant, si on prend au sérieux les critiques virulentes que Marx adresse à la philosophie idéaliste, à sa volonté de présenter une conception du monde totale, et à son caractère idéologique, il serait assez curieux de prêter à Marx le projet de construire à son tour une *Weltanschauung* qui viendrait remplacer celle des idoles déchues. Le matérialisme dialectique, cette prétendue philosophie marxiste, participe de la transformation de la pensée de Marx en idéologie. C'est quelque chose qui appartient pleinement à l'histoire politique moderne mais non à la logique des idées de l'auteur du *Capital*.

1 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p. 27.

2 Voir *Éthique*, IIe partie, proposition XL, scolie I.

3 Olivier Bloch (voir « Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme », *in La Pensée*, 1976) a montré que Marx avait purement et simplement emprunté tout ce passage au *Manuel de philosophie moderne* de Charles Renouvier, publié en 1842. Sur l'histoire du matérialisme, voir aussi l'ouvrage de Friedrich-

Albert Lange, *Histoire du matérialisme* (CODA, 2005).

4 La traduction d'Erna Cogniot (Éd. Sociales) est peut-être plus nette : « L'histoire devient donc, comme la vérité, une personne particulière, un sujet métaphysique, auquel les individus humains servent de simples supports » (Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 101 – Nous soulignons les différences). Le texte original dit : « *Die Geschichte wird daher, wie die Wahrheit, zu einer aparten Person, einem metaphysischen Subjekt, dessen blosse Träger die wirklichen menschlichen Individuen sind.* »

5 Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Paris, SLIM, 1948, p. 272.

6 Max Stirner, *op. cit.*, p. 95.

7 *Ibid.*

8 Max Stirner, *op. cit.*, p. 145.

9 Louis Althusser, *Lire le Capital*, t. 1, Paris, Maspero, coll. «Petite collection », p. 17.

10 Voir *Capital*, t. 1, chap. X.

11 Voir Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie, capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1986.

12 Voir Tony Andréani, *De la société à l'histoire*, t. 1. Qu'il y ait des concepts communs à toute société, cela suffira pour écarter l'accusation d'historicisme.

13 Les modes de production sans classes «historiques» seraient : le mode de production

familial primitif, le mode de production communautaire primitif, le mode de production communautaire, le mode de production familial moderne, le mode de production coopératif. En ce qui concerne les modes de production de classes, la liste de Tony Andréani est la suivante : mode de production domestique, mode de production patriarcal, mode de production étatique, mode de production esclavagiste, mode de production foncier, mode de production corporatif, mode de production capitaliste (voir Tony Andréani, *De la société à l'histoire*).

14 Pour Lénine l'importance du matérialisme historique tient à ce qu'il a découvert « l'origine de toutes les idées et des différentes tendances sans exception, dans l'état des forces productives matérielles» (Lénine, *Karl Marx. Œuvres choisies*, t. 1, Moscou, Éd. de Moscou, 1968, p. 31). Tony Andréani (*De la société à l'histoire*, t. 1) a montré de manière convaincante que le concept de «forces productives » était un concept confus.

15 Voir *L'Institution imaginaire de la société*, notamment le premier article intitulé « Marxisme : bilan provisoire ».

16 Ernest Mandel, *Le Troisième Âge du capitalisme*, Paris, UGE 10/18, 1976. Le titre original est *Spätkapitalismus*.

17 Jürgen Habermas, *La Science et la technique comme idéologie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

18 Marx montre ailleurs que si la production était entièrement automatisée dans toutes les branches de la production, le profit capitaliste tomberait à zéro, le travail vivant étant seul apte à valoriser le travail mort.

19 Nous employons le terme consacré par les anciennes traductions françaises de Marx. Les traductions récentes lui préfèrent le terme de « survaleur » pour le distinguer de l'usage courant en français de plus-value qui s'applique à n'importe quel bénéfice. La survaleur désigne peut-être plus directement la production d'une valeur additionnelle. Le terme allemand est *Mehrwert*.

20 En dépit de ses qualités, le livre d'Ernest Mandel, *La Formation de la pensée économique de Marx*, recèle en son titre un contresens terrible : la pensée de Marx n'est pas à proprement parler une pensée économique et les concepts qu'il utilise ne sont pas les concepts de la science économique.

21 Voir la description de l'« accumulation primitive » dans le livre I du *Capital*. Il est parfaitement

clair que la traite des Noirs et l'esclavage sur les plantations ont joué un rôle décisif, bien qu'occulté pour des raisons politiques, dans le décollage des grands capitalismes coloniaux et dans celui des États-Unis d'Amérique.

22 Sur la catégorie du «possible» chez Marx, voir Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*.

23 Que Kant ou Hegel se moquent de la réalité empirique des États, c'est une vision très injuste de leur manière d'aborder les questions politiques. Mais au moment où il rompt avec la philosophie idéaliste allemande, avec l'« idéologie allemande », Marx les voit de cette manière.

24 Voir nos développements sur ce point dans *La Théorie de la connaissance chez Marx* et notre article «La dialectique de la nature contre le matérialisme», *in Matière première*, n° 1, Paris, Syllepse, 2006. Le matérialisme dialectique est une contradiction dans les termes, du moins si on entend la dialectique au sens de Hegel, puisque la dialectique n'est rien d'autre que le processus d'annihilation de la matière que suppose l'idéalisme absolu.

Chapitre 3

Le capital et l’exploitation

Le Capital est une grande œuvre, la grande œuvre de Marx et c’est aussi et peut-être surtout une œuvre philosophique. Formellement, il pourrait s’agir d’un traité d’économie politique, même s’il est sous-titré « Critique de l’économie politique ». Mais c’est bien à ce sous-titre qu’il faut accorder l’importance majeure car c’est lui qui commande toute la compréhension du projet de Marx.

Apparemment, sa matière est la même que celle de *La Richesse des nations* de Smith ou des *Principes de l’économie politique et de l’impôt* de Ricardo. Pourtant les critiques de l’époque ne s’y trompent pas : ils lui reprochent d’être trop métaphysique, trop philosophique, de faire trop de place à la dialectique hégélienne. On reprochera aussi au *Capital* d’être de « parti pris ». De fait, l’analyse objective, neutre quant aux valeurs, y est submergée par le pathos moral, par l’indignation du militant. Bref, une œuvre qui aurait tout pour déplaire à ceux qui prétendent avoir fait de l’économie politique une science dont les modélisations mathématiques montreraient qu’elle est désormais une science à l’égal des sciences de la nature.

Paradoxe : Marx prétend lui aussi avoir fait œuvre de science à l’égal des sciences de la nature. *Le Capital* se veut un traité scientifique[1]. Selon les marxistes, Marx et Engels ont fondé le « socialisme scientifique » qui doit se distinguer de toutes les autres formes de socialisme – notamment le socialisme utopique. Engels précise même que ce socialisme scientifique est au socialisme utopique ce que la science moderne est au matérialisme ancien. Nous avons rappelé ailleurs que ce « socialisme scientifique » est une construction tardive[2]. Il reste que *Le Capital* prétend introduire dans l'économie politique une révolution analogue à celle de Galilée dans la physique. Bref, il s’inscrit pleinement, quant à ses prétentions, dans la continuité de ces penseurs du XVIIIe siècle qui recherchaient la « loi de Newton » de la vie sociale et qui avaient vu dans l’intérêt individuel

l’équivalent de la gravitation universelle. On verra que ce n’est pas sans poser de nombreux problèmes quant au statut même de l’œuvre de Marx.

Mais, en dépit de ces prétentions, ce que fait *Le Capital*, c’est tout autre chose. Alors que l’économie politique, qui n’était pas encore la science économique, avait pris son autonomie par rapport à la philosophie et par rapport à l’éthique, Marx, finalement, la réintègre dans ce champ originaire, en ramenant les lois de l’économie aux rapports sociaux et les concepts de l’économie politique aux représentations imaginaires de la vie sociale. Cette ambiguïté qui affecte de bout en bout *Le Capital*, qui peut sembler une faiblesse, en fait la richesse.

Inversion de la réalité : économique et chrématistique

L'objet du *Capital* est clairement délimité. Il ne s’agit pas d’une théorie générale des sociétés humaines, ni de la construction d’une science de l’histoire comme l’affirmait Althusser. Il s’agit d’une critique de l’économie politique. L'objet du *Capital* est dans le titre! C'est... le capital, c’est-à-dire un certain genre de rapport social, une certaine manière de produire et de répartir la richesse sociale. L'objet du *Capital*, ce n’est même pas la société capitaliste, car celle-ci n’existe jamais à l’état pur, c’est le mode de production capitaliste pur, une sorte d’idéal type dont la construction permettra ensuite d’analyser la dynamique des sociétés modernes.

Pour comprendre la nature spécifique des rapports de production capitalistes, on penserait qu’il est de bonne méthode d’en faire l’histoire. Après tout, Marx considère bien qu’il faut saisir les réalités sociales comme des réalités historiques et c’est même le principal défaut de l’économie politique classique que de ne pas procéder ainsi. Mais l’ordre d’exposition du *Capital* ne va pas du tout dans cette direction. C'est à une genèse logique plus qu’à une genèse historique que nous convie le livre I du *Capital*. Cela ne provient pas d’un préjugé méthodologique, mais de la nature même de l’objet :

> La réflexion sur les formes de la vie sociale, et par conséquent leur analyse scientifique, suit une route complètement opposée au mouvement réel. Elle commence après coup, avec des données déjà tout établies, avec les résultats du développement. Les formes qui impriment aux produits du travail le cachet de marchandises, et qui, par conséquent, président déjà à leur circulation, possèdent aussi déjà la fixité des formes naturelles de la vie

> sociale avant que les hommes cherchent à se rendre compte, non du caractère historique de ces formes qui leur paraissent bien plutôt immuables, mais de leur sens intime. [K1/P1-609/610]

C'est donc l'analyse de la forme développée qui permet de comprendre son développement et non l'inverse. C'est pourquoi Marx précise dans son *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857) :

> Il serait faux et inopportun de présenter la succession des catégories économiques dans l'ordre de leur action historique. Leur ordre de succession est, bien au contraire, déterminé par la relation qu'elles ont entre elles dans la société bourgeoise moderne et qui est précisément à l'inverse de leur ordre apparemment naturel ou de leur évolution historique. [P1-262]

C'est pourquoi l'analyse partira de la marchandise, non pas telle qu'elle apparaît dans la petite production marchande, mais telle qu'elle existe, pleinement développée, dans la « société bourgeoise moderne», et non pas parce que la petite production marchande aurait précédé historiquement le MPC.

LA MARCHANDISE, CELLULE DE LA SOCIÉTÉ BOURGEOISE

Marx part donc de ce qui se présente d'abord à l'observateur.

> La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une immense accumulation de marchandises. [K1/P1-561]

Ce point de départ théorique n'est pas le fondement réel de la vie sociale ni le point de départ historique réel. En effet, d'une part, Marx ne cesse de dénoncer l'identification de la richesse à la masse des marchandises, puisque la richesse sociale comprend aussi bien des biens naturels (l'eau, l'air, le soleil, la nature) qui n'ont aucune «valeur» (du point de vue de l'économie politique) et n'en constituent pas moins une richesse réelle, que les biens qui dépendent uniquement de la vie sociale et qui n'entrent pas nécessairement dans le circuit de l'échange marchand. D'autre part, la marchandise, sous la forme pure qu'elle prend dans la première section du *Capital*, n'existe que

lorsque la division du travail et l'échange marchand sont généralisés, c'est-à-dire, en réalité, quand les rapports capitalistes sont déjà dominants ou en voie de le devenir.

Néanmoins, Marx prend la marchandise « cellule de la société bourgeoise » comme point de départ parce qu'elle apparaît comme la réalité immédiate selon le point de vue de l'économie. Il décompose cette réalité immédiate, cette « chose extérieure » en ses formes : la valeur d'usage d'une part et la valeur d'échange d'autre part, la valeur tout court.

Or cette chose, la marchandise, est d'abord définie non en elle-même mais par le fait qu'elle satisfait un besoin humain, de quelque nature qu'il soit. C'est précisément à partir de là que s'effectue le dédoublement. La marchandise n'est donc pas la réalité ultime, le point de départ réel dont devrait partir une théorie générale de la société. Pour cette tâche, il faudrait faire une théorie des besoins et des moyens de satisfaction – comme on le voit chez Hegel ou chez Marx dans les premiers textes philosophiques. La marchandise n'est le point de départ que si on veut comprendre la logique très particulière du MPC. Il faut d'ailleurs remarquer que Marx a longtemps hésité avant de faire de la marchandise le point de départ de l'analyse comme en témoignent les manuscrits et les premières tentatives de « critique de l'économie politique ».

La marchandise n'est pas une chose, subsistant par elle-même et qu'on puisse toucher ou montrer du doigt. Elle est une « chose métaphysique», justiciable du système des catégories traditionnelles de la métaphysique. L'analyse de Marx suit ainsi un chemin qui semble emprunté à la logique hégélienne – un «flirt» dira Marx. La marchandise, qui apparaît au premier abord comme une chose simple que nous connaissons et qui n'a pas besoin de définition, se dédouble dès lors qu'on l'examine sous l'angle de la qualité, valeur d'usage qui ne vaut que par ses qualités concrètes qui permettent de satisfaire un besoin concret, ou l'angle de la quantité, valeur d'échange, pure quantité abstraite, indépendante des besoins concrets du producteur ou de l'acheteur.

Les qualités déterminent la chose, les qualités substantielles font, par exemple, que cette chose-ci est un habit. Mais elles n'en font pas une marchandise en général : le pull-over que la mère tricote pour son enfant a toutes les qualités qui en font un pull-over, mais ce n'est pas une marchandise. À l'inverse, la quantité qui, en variant, ne change rien à la substance de la chose est précisément inhérente à la substance de la marchandise, puisque ce

qui fait d'une chose quelconque une marchandise, c'est qu'elle a une valeur d'échange. De ce point de vue, la valeur se réduit à la mesure puisque ses déterminations particulières disparaissent complètement dans l'acte d'échange : que j'aie échangé 20 mètres de toile contre un habit, ou un habit contre trois paires de souliers, cela ne change rien à l'affaire. Sous cette espèce, la «forme valeur » de la marchandise est une forme qui a pour substance une de ces substances qui « sont des quantités par soi[3] ». Cette substance qui est une quantité par soi, c'est le travail et sa grandeur, c'est le temps de travail social cristallisé dans le produit marchandise. Si je peux échanger « x marchandises A contre y marchandises B » (par exemple 20 mètres de toile contre un habit), c'est que la quantité x de la marchandise A a demandé autant de temps de travail social que la production de la quantité y de la marchandise B. Quand la marchandise entre dans la sphère de l'échange, elle perd toutes ses qualités concrètes, tout ce qui en fait une valeur d'usage, pour devenir pure quantité qui se reflète dans la quantité d'une autre marchandise.

Ce n'est pas à proprement parler une découverte de Marx. La théorie de la « valeur-travail[4] » de Marx ne fait, apparemment, que reprendre les propositions de l'économie politique classique, de Smith et Ricardo. Mais c'est à Aristote qu'il nous renvoie. En analysant les particularités de la «forme équivalent», c'est-à-dire de cette égalité fondamentale « x marchandises A = y marchandises B », il s'agit de trouver ce qui est la substance de la valeur :

> Les deux particularités de la forme équivalent […] deviennent encore plus faciles à saisir si nous remontons au grand penseur qui a le premier analysé la forme valeur, ainsi que tant d'autres formes, soit de la pensée, soit de la société, soit de la nature : nous avons nommé Aristote. [K1/P1-589]

Ce renvoi à celui que Marx nomme encore l'« Alexandre macédonien de la philosophie grecque » n'est pas innocent. D'une part, parce que l'économique aristotélicienne est seulement une partie d'une conception d'ensemble des relations sociales et des principes qui doivent les organiser (l'économique appartient à l'éthique et à la politique). D'autre part parce que Marx reprend le problème là où Aristote l'a laissé et lui donne une solution en passant par-dessus la tête des économistes classiques. Aristote en effet pose le problème de l'échange mais ne le résout pas. Il affirme qu'on pose l'égalité « x marchandises A = y marchandises B », comme loi fondamentale des

échanges[5] mais il y voit quelque chose de difficile à expliquer sur le plan théorique. Comment des choses dissemblables peuvent-elles être commensurables? Aristote ne voit pas quelle est la substance commune entre ces deux marchandises qui les rendrait commensurables; il est alors obligé d'invoquer une convention, non fondée naturellement, mais qui s'impose par les besoins humains. Cependant, il entrevoit la solution du problème en affirmant que

> le rapport qui existe entre le paysan et le cordonnier doit se retrouver entre l'ouvrage de l'un et celui de l'autre[6].

Le rapport entre les choses dissemblables exprime le rapport entre les travaux sociaux du paysan et du cordonnier. Autrement dit, l'échange marchand se comprend par quelque chose de plus fondamental, les rapports que les individus entretiennent dans la cité, en vue de leur propre bien et aussi en vue du bien commun. Analysant la thèse d'Aristote, Marx montre qu'il ne pouvait que poser le problème, sans le résoudre, en raison des conditions sociales de l'époque, et il conclut :

> Ce qui montre le génie d'Aristote, c'est qu'il a découvert dans l'expression de la valeur des marchandises un rapport d'égalité. L'état particulier de la société dans laquelle il vivait l'a seul empêché de trouver quel était le contenu réel de ce rapport. [K1, II/ P1-591]

Le contenu réel de ce rapport c'est la substance de la valeur qui se résout en travail général, c'est-à-dire en dépense de force de travail des individus. Autrement dit, les marchandises n'ont pas en elles-mêmes une valeur, la valeur n'est pas une donnée fondamentale appartenant à la chose, car la substance de la valeur est le travail vivant.

Or cette forme valeur n'est pas une donnée éternelle, mais le résultat d'un processus historique. L'échange marchand apparaît d'abord de façon sporadique, à la périphérie des formations sociales pour envahir progressivement tout l'espace des relations entre les individus. Et la forme valeur ne devient véritablement une forme indépendante que lorsque tous les produits de l'activité humaine deviennent des marchandises. Elle devient réellement dominante lorsque la force de travail elle-même, c'est-à-dire la

puissance physique et morale du travailleur, son essence, est transformée en marchandise et apparaît comme une chose qui lui est extérieure, qu'il peut mettre dans le circuit de l'échange de la même manière que le fabriquant de toiles y met ses toiles et le fabriquant d'habits ses habits. Autrement dit, la substance de la valeur n'apparaît comme telle qu'au terme de toute une évolution historique, ce qui explique pourquoi elle a échappé même au génie d'Aristote.

MÉTAPHYSIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE : UN RETOUR SUR LE MATÉRIALISME HISTORIQUE

Les catégories au travers desquelles sont pensées les réalités sociales sont des objets de pensée mais, comme telles, elles n'en sont pas moins produites par les individus dans leur vie et dans leur histoire. Marx fait la genèse de ces catégories à partir du point de départ immédiat et incontestable, à partir de ce que Michel Henry nomme la « téléologie vitale » :

> La marchandise est d'abord un objet extérieur, une chose qui par ses propriétés satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce. [K1/P1-561/562]

L'origine du processus réel, comme nous l'avons souligné plus haut, réside dans le besoin de l'individu, le besoin vital[7] qui engendre l'activité permettant de satisfaire ce besoin, qui engendre à son tour le besoin. La pratique, au sens où l'entend Marx, est cette activité de base des hommes qui fonde toutes les formes de la pensée. Dans cette première section, l'objectif de Marx est double. D'une part il s'agit en analysant ce qui constitue la cellule de la vie économique des sociétés dominées par les rapports de production capitaliste de montrer que les rapports sociaux que matérialise la marchandise contiennent en puissance toutes les contradictions du MPC. C'est dans la scission entre valeur d'usage et valeur d'échange que réside la possibilité des crises de surproduction qui jouent un si grand rôle dans la théorie marxienne – et même si cette possibilité est seulement une possibilité abstraite, elle sera le point de départ de l'analyse concrète des crises économiques. D'autre part, il s'agit de montrer que le fait même que la richesse sociale apparaît sous forme de marchandise engendre des représentations idéologiques du réel qui masquent la nature même des rapports de production capitaliste. On n'a donc

tout à la fois une théorie sociale et une phénoménologie des rapports sociaux, une théorie de l'apparition de ces rapports sociaux dans la pensée.

Mais ces deux aspects n'en font qu'un. Marx écrit par exemple :

> Le rapport qui fait de l'habit l'équivalent de la toile métamorphose donc la forme habit en forme valeur de la toile ou exprime la valeur de la toile dans la valeur d'usage de l'habit. [K1/P1-581]

Il ne s'agit évidemment pas de métamorphose réelle : avant comme après l'échange, l'habit reste un habit. Par contre, dans l'acte d'échange l'habit est transformé en équivalent de la toile par le calcul sous-entendu du temps de travail social nécessaire à sa production. C'est donc bien une opération qui se déroule dans le cerveau des acteurs sociaux qui échangent leurs produits. Mais ce n'est pas pour autant une opération qu'ils se représentent en tant que telle. Ils effectuent eux-mêmes une opération mais « ne savent pas » quelle opération ils sont en train de faire parce qu'ils attribuent aux choses, comme une propriété objective, ce qui n'est que l'expression du rapport des forces de travail mises en mouvement.

En ayant recours aux catégories de la métaphysique, Marx ne sacrifie donc pas à quelque rite, pour être compris des philosophes. Demander quelle est la substance de la valeur – question insupportable pour les économistes modernes – c'est demander ce qu'il y a « derrière » cette circulation des marchandises où des choses semblent se mesurer les unes dans les autres, «objectivement», comme si elles étaient animées d'un mouvement propre. En montrant que cette mesure des valeurs se ramène à la mesure des temps de travail socialement nécessaires, Marx semble s'engager sur la même voie que les économistes classiques. Mais ce qui est nouveau, c'est qu'il ne s'arrête pas là. Pour que les travaux humains, activités subjectives diverses, en eux-mêmes incomparables les uns aux autres, puissent être réduits au point qu'ils se laissent décrire comme substance commune, c'est-à-dire comme une catégorie simple, il a fallu tout un processus historique qui dépouille ces travaux de leurs qualités et qui dépouille les individus qui les effectuent de toute propriété. Plus, contre les économistes qui parlent des divers « facteurs » de la production de manière indifférenciée, Marx oppose le facteur objectif de la production (les moyens de production) et le facteur subjectif, « c'est-à-dire la force de travail en activité » et met en évidence l'irréductibilité du second au

premier :

> Tandis que par la forme que lui assigne son but, le travail conserve et transmet la valeur des moyens de production au produit, son mouvement crée à chaque instant une valeur additionnelle, une valeur nouvelle. [K1, III/P1-761]

Le point de départ de la production se trouve donc bien du côté du facteur subjectif, de la puissance personnelle, active, du travailleur. La forme «équivalent», forme objective dans laquelle se mesurent respectivement les divers travaux, n'est que le résultat et la dissimulation de cette réalité. C'est même, dit Marx,

> cette fausse apparence qui distingue le travail salarié des autres formes historiques du travail. [K1, III/P1-761]

En analysant la valeur comme forme, Marx montre du même coup comment il désigne ce qu'est la matière de cette forme : le facteur subjectif. L'identification entre ce qui est matériel et ce qui est subjectif parcourt tout le texte du *Capital*. Conformément à ce qui est affirmé dans la première thèse sur Feuerbach, il part bien de la compréhension de l'activité pratique des individus. Contre le matérialisme ancien, il s'agit de saisir la réalité « comme activité sensiblement humaine, comme pratique » et donc « de façon subjective ». La science exhibe des formes générales mais, pour Marx, la matière correspondant à ces formes générales est tout simplement la subjectivité des individus.

Ainsi quand il parle du « motif matériel » de l'échange, ce motif n'est autre que le besoin d'une marchandise comme valeur d'usage [K1, II/P1-707]. La production matérielle désigne l'activité de la force personnelle du travailleur, en tant qu'elle présente telle ou telle qualité. Ainsi, l'analyse des catégories économiques, ces « formes de l'intellect » comme dit Marx, conduit à mettre au clair le véritable sujet, qui, comme tel, ne peut être le prédicat de rien mais à quoi se ramènent en dernière analyse toutes les formes générales de la vie sociale. Encore une fois, l'individu n'est pas un prédicat de la société, une de ses déterminations, c'est la société qui est une construction résultant de l'activité des individus.

Marx ne décrit donc pas une «réalité économique » existant par soi et qui serait le fondement, l'« infrastructure » de toutes les autres sphères sociales, mais bien, pour reprendre encore une expression de Michel Henry, la fondation subjective de la réalité économique :

> À travers toute l'œuvre de Marx, du manuscrit de 42 au *Capital*, l'objectivité définit le milieu de l'irréalité, et le devenir qui conduit à ce milieu n'est pas l'impossible objectivation de la vie, mais le moment d'une substitution décisive, la substitution à la vie d'une abstraction, ou, pour mieux dire, de son équivalent idéal. Une telle substitution n'est rien d'autre que la genèse transcendantale de l'économie qui constitue à la fois l'analyse inaugurale du *Capital* et son fondement[8].

C'est précisément ce qui permet de comprendre tout à la fois le caractère central de la théorie de la valeur-travail de Marx – que la plupart des économistes et même un certain nombre de marxistes rejettent – et l'importance de la théorie du fétichisme dans des travaux qui se présentent comme des travaux « économiques ».

Ce qui apparaît comme étant objectif – les lois économiques – et comme formant donc l'objet propre des « sciences sociales » est le lieu de l'illusion, de l'irréalité. Il n'y a pas de réalité des catégories économiques. Les catégories économiques sont des mots par lesquels les individus appréhendent leur propre activité et leurs propres rapports. L'économie donc ne forme pas l'« infrastructure » qui permet de comprendre les « superstructures idéologiques »[9]. Ce qui est à la base et ce qui doit donc servir de point de départ à l'exposition, c'est la puissance personnelle des individus, leur activité, en un mot, la pratique.

Le « matérialisme historique » n'est donc pas une théorie qui ramène l'histoire à la contradiction entre forces productives et rapports sociaux de production. Ce serait encore faire découler l'histoire réelle de l'histoire idéale, les événements réels d'idées abstraites à la manière dont les Jeunes hégéliens faisaient découler le fruit réel de l'idée de fruit. Le matérialisme historique ne s'occupe pas de la matière à la façon dont les physiciens s'occupent de leur matière, comme objet d'étude. Il s'occupe de la vie des individus. Il faut même être plus précis : il n'y a pas *une* vie des individus, *une* essence des individus qui nous ramènerait d'une façon ou d'une autre à l'être générique des *Manuscrits de 1844*. Les individus constituent des réalités « monadiques » irréductibles. Et c'est cela le fil rouge du *Capital*, qui donne sens à ces

catégories comme l'exploitation, qui paraissent si peu scientifiques aux économistes qui prétendent faire œuvre de « science économique ». C'est aussi cela qui nous permettra de saisir pourquoi la théorie de la valeur-travail de Marx n'est pas celle de ses prédécesseurs bien qu'elle lui ressemble.

Si on comprend ce qui est en cause, on voit combien est erronée la conception de la détermination de la superstructure par l'infrastructure économique, la superstructure idéologique, politique, juridique n'étant que le reflet de la soi-disant infrastructure économique. En un passage des *Manuscrits de 1857-1858*, Marx parle de l'« économie bourgeoisie, laquelle, tout comme le capital lui-même, est à la fois la base et le *reflet* de la société bourgeoise » [P2-234. (*NdA*)]. Voici donc une infrastructure qui est aussi une superstructure ! Quand les marxistes tentent de « dialectiser » le rapport entre infrastructure et superstructure, d'évoquer les effets en retour de l'idéologique sur l'économique ou de la conscience sur l'être, ils ne font que confirmer qu'ils ne comprennent pas ce que dit Marx, presque en toutes lettres : l'économique, en tant que tel, c'est tout aussi peu « matériel » que la religion ou la philosophie, ça se passe dans la tête ! Ce qui est matériel, c'est le procès de production, ce procès qui a pour source la force et l'intelligence des hommes et qui produit des objets dans lesquels il s'éteint. Que le résultat de ce procès prenne dans le cerveau des individus la forme de rapports économiques purs et s'exprime à travers un système aussi idéalisé que la monnaie ou l'argent, c'est précisément la question que Marx élucide en procédant à la critique de l'économie politique.

LA MONNAIE ET LE CARACTÈRE FÉTICHE DE LA MARCHANDISE

Arrivé à ce stade,

> il s'agit maintenant de faire ce que l'économie bourgeoise n'a jamais essayé, il s'agit de fournir la *genèse* de la forme monnaie, c'est-à-dire de développer l'expression de la valeur contenue dans le rapport de valeur des marchandises depuis son expression la plus simple et la moins apparente jusqu'à cette forme monnaie qui saute aux yeux de tout le monde. [K1/P1-576/577]

Nous l'avons vu, la forme valeur, c'est-à-dire la forme sous laquelle se manifeste la valeur d'échange (ou tout simplement, pour suivre Marx, la

valeur, tout court), c'est « x marchandises A = y marchandises B ». Mais en fait, la valeur d'une marchandise ne s'exprime pas dans une seule marchandise mais dans n'importe quelle autre marchandise. 20 mètres de toile valent un habit, mais tout aussi bien 10 livres de thé, etc.

En renversant ces égalités on peut écrire comme Marx :

1 habit =
10 livres de thé =
40 livres de café =
2 onces d'or =
½ tonne de fer =
X marchandises A =
etc. =
} 20 mètres de toile

Cette forme n'apparaît que comme une généralisation de la forme simple. Mais une transformation importante s'est opérée. Désormais une marchandise particulière apparaît comme un équivalent général de toutes les autres. Une marchandise particulière va se fixer progressivement comme équivalent général de toutes les autres marchandises. On arrive ainsi à la «forme argent».

1 habit =
10 livres de thé =
40 livres de café =
2 onces d'or =
½ tonne de fer =
X marchandises A =
etc. =
} 2 onces d'or =

Cette forme, dit Marx, ne diffère en rien de la précédente, si ce n'est que l'or remplace maintenant la toile. Cette construction a une signification précise : c'est le rejet de toutes les théories conventionnalistes de la monnaie.

> L'or ne joue le rôle de monnaie vis-à-vis des autres marchandises que parce qu'il jouait auparavant vis-à-vis d'elles le rôle de marchandise. [K1, I/P1-603]

Nous n'entrerons pas ici dans les polémiques sur la nature de la monnaie. On y verrait des paradoxes curieux : sur le strict plan de la théorie économique, Marx est sûrement beaucoup plus proche du monétarisme d'un

Milton Friedman que des keynésiens de gauche. Mais notre intérêt philosophique se porte ailleurs. La construction de la monnaie à partir de la forme simple de la valeur (équivalence accidentelle, dit Marx) jusqu'à la forme équivalent général introduit à cet important développement que Marx consacre au « caractère fétiche de la marchandise ». Il s'agit d'examiner pourquoi la marchandise se révèle comme une « chose très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques » [K1, I/ P1-604]. Considérée sous l'angle de la valeur d'usage, la marchandise n'a rien de secret, elle est une chose banale, qui « tombe sous le sens », mais il en va tout autrement si on la considère comme valeur d'échange :

> La forme du bois, par exemple, est changée, si l'on en fait une table. Néanmoins, la table reste bois, une chose ordinaire et qui tombe sous les sens. Mais dès qu'elle se présente comme marchandise, c'est une tout autre, affaire. À la fois saisissable et insaisissable, il ne lui suffit pas de poser ses pieds sur le sol ; elle se dresse, pour ainsi dire, sur sa tête de bois en face des autres marchandises et se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser. [K1, I/P1-605]

La marchandise, en effet, présente un caractère « mystique ». C'est que la marchandise n'est pas une chose mais un rapport social qui se présente sous la forme d'une chose :

> Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail ; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail. Voilà pourquoi ces produits se convertissent en marchandises, c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens, ou choses sociales. [K1, I/P1-606]

Les « choses sociales » sont donc des choses « qui tombent et ne tombent pas sous le sens ». Elles ont bien une existence empirique, comme toutes les choses naturelles ou tous les produits de l'artifice humain, mais en même temps, elles ont une existence suprasensible pourrait-on dire. Elles sont des représentations mentales. Cette double existence des « choses sociales », si on la prend au sérieux, pose de redoutables questions que Marx ne fait qu'entrevoir. D'abord des questions concernant le statut des sciences sociales elles-mêmes. Les sciences de la nature traitent de choses qui, d'une manière ou d'une autre, « tombent sous le sens» : leurs concepts doivent être liés à une

intuition sensible et les objets des sciences de la nature sont toujours les objets d'une expérience possible, ainsi que le soutient Kant. Mais si les « choses sociales » tombent et ne tombent pas sous le sens, on voit mal comment elles pourraient être des objets des sciences, au sens où l'on parle de sciences dans les sciences de la nature à tout le moins. Il est clair que l'expérience ne peut y avoir le même sens qu'en physique. Ces sciences qui s'occupent non des choses qui tombent sous le sens, mais des représentations mentales, ont une définition dans la tradition de la philosophie allemande, ce sont les « sciences de la culture » (Rickert) ou les sciences « herméneutiques » (Dilthey), ainsi que le développent à la fin du XIXe et au début du XXe diverses écoles philosophiques allemandes. Marx ne semble pas percevoir le problème posé – encore que sa formation hégélienne ne l'ait sans doute pas laissé complètement étranger à ces problèmes. Quoi qu'il en soit, le scientisme et le positivisme si souvent dominants dans les interprétations et vulgarisations du marxisme n'a pratiquement jamais perçu cette petite phrase dans toute sa portée et a imperturbablement mis la science des « choses sociales » sur le même plan que les sciences de la nature. Il est vrai que le projet officiel de Marx était celui-là : faire dans la connaissance scientifique de la société ce que Galilée avait fait pour la connaissance de la nature. Mais on aurait dû appliquer à Marx un vieux principe marxien : ne juger personne – ni une époque historique ni un auteur – sur ce qu'il dit de lui-même. Marx restait encore largement prisonnier de la conception de la science qui dominait à son époque.

Poursuivons. Marx prend pour exemple de la connaissance des choses qui tombent sous le sens la vision et il conclut :

> C'est un rapport physique entre des choses physiques. Mais la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. [*Ibid.*]

La valeur des produits du travail découle d'un processus physique, observable, mais la forme valeur (l'échange marchand) n'a rien à voir avec la « nature physique ». Donc la marchandise, si elle a une apparence phénoménale, n'est pas une chose matérielle! C'est pourquoi

> c'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux

> la forme fantastique d’un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l’aspect d’êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l’homme dans le monde marchand. C'est ce qu’on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu’ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production. [*Ibid.*]

La forme valeur est donc « fantastique » et, par conséquent, les économistes s’occupent de « choses fantastiques»! Voici maintenant une seconde manière de penser la scientificité de la critique marxienne de l’économie politique. Elle peut se présenter à bon droit comme une science, non pas parce qu’elle serait une science du même type que la physique, mais par opposition à cette « économie politique » qui, sans plus de précaution, prend pour objets des choses fantastiques. La forme valeur dissimule la réalité des rapports sociaux pour lui substituer un équivalent idéal. D’où l’analogie avec la religion et la référence au fétichisme, qui donne aux choses le pouvoir magique d’agir comme s’il s’agissait d’êtres vivants, dotés d’une puissance propre. Les rapports sociaux entre les producteurs apparaissent comme des rapports entre les choses, et donc la valeur des marchandises ne dit pas ce qu’elle est, elle apparaît bien plutôt comme un « hiéroglyphe ».

Pourquoi en est-il ainsi? Tout simplement parce que le caractère social des travaux ne se manifeste qu’à travers l’échange : chaque producteur produit pour le marché – il produit pour satisfaire ses besoins en produisant pour satisfaire les besoins d’un autre. L'intrication de ces producteurs constitue le caractère social de la production : à travers le marché s’organise et s’articule la division du travail et l’ensemble réalise une coopération spontanée de tous les producteurs. En vendant sa ½ tonne de fer (*cf.* exemple *supra*), le producteur de fer ne cherche pas autre chose que les moyens d’obtenir par exemple 10 mètres de toile et 20 livres de thé, mais en même temps, il a produit le fer nécessaire à la fabrication des machines à café et des machines à tisser la toile. Les besoins de chacun sont satisfaits par la coopération de tous.

Mais, à la différence du travail fait en famille ou de la division du travail au sein d’un atelier, cette coopération n’est pas visible puisque chacun n’entre en contact avec les autres que par l’intermédiaire des choses à échanger, ou, plus exactement par l’intermédiaire de l’équivalent général, c’est-à-dire l’argent. Si le producteur de fer rencontrait le producteur de toile et procédait au troc, le caractère fondamental de l’échange apparaîtrait tout de même. Mais dans la

société moderne, où domine l'échange par l'intermédiaire de l'« argent monnayé », comme on disait à l'âge classique, ce fétiche suprême, masque radicalement la réalité des rapports sociaux.

On peut aller un peu plus loin : alors même que la société où domine la marchandise, la société bourgeoise, est celle où la division sociale du travail, la socialisation de la production a été poussée le plus loin, au point de devenir une division mondiale du travail, alors que cette division du travail est la principale force productive, cette coopération de fait prend la forme de la concurrence, c'est-à-dire de la guerre de chacun contre chacun. L'apparition phénoménale des rapports sociaux est l'exacte négation de leur réalité profonde. Et, du même coup, les formes des rapports sociaux entrent en conflit avec les besoins humains et donc avec les besoins de la production. Mais si ces rapports sociaux se résument à la formule du capital, alors il est clair que c'est le capital qui entre en conflit avec lui-même.

Complétons ce que nous avons dit plus haut à propos de l'idéologie : celle-ci n'est pas un discours trompeur tenu par un « malin génie » ou un manipulateur caché. Elle est constituée de représentations qui reflètent dans le cerveau des individus, mais en l'inversant, la réalité des rapports qu'ils entretiennent dans la production des conditions matérielles de leur existence. Il s'agit là presque d'un processus « naturel », en ce sens qu'il ne dépend pas des choix des individus mais de leur perception spontanée de la réalité sociale. En ce sens, le « combat idéologique » contre le capital est vain, tout comme est vaine la lutte antireligieuse.

> Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. Une société où le produit du travail prend généralement la forme de marchandise et où, par conséquent, le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer les valeurs de leurs produits et, sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, une telle société trouve dans le christianisme, avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable. [K1, I/P1-613]

Cela ne signifie pas que le MPC devait engendrer nécessairement le protestantisme, ni que tous les aspects de la religion protestante soient fonctionnels du point de vue capitaliste. Mais si la société bourgeoise moderne a adopté le protestantisme, c'est parce qu'elle y trouvait le « complément religieux le plus convenable ». Pas de déterminisme strict, mais des

corrélations rationnellement explicables entre le monde réel et ses représentations dans les cerveaux humains. Voilà comment les productions intellectuelles humaines s'intègrent (ou non) au corpus des idées dominantes.

DE LA MARCHANDISE AU CAPITAL

La construction de la monnaie permet de donner la formule de la circulation des marchandises : M – A – M. La marchandise qui « aime l'argent » s'échange contre une certaine somme qui permet d'acquérir une nouvelle marchandise. L'argent circule en tant qu'argent, comme moyen d'échange. L'argent ne devient capital que lorsque la formule de la circulation subit une transformation radicale et devient : A – M – A. Les phases de la circulation apparaissent dans l'ordre inverse. Cette inversion peut paraître étrange. Pourquoi acheter 100 € de blé pour le revendre et obtenir 100 € ? En fait, A ne devient un capital que si j'achète 100 € le blé et que je revends, par exemple, 110 €. Mais comment comprendre ce passage de 100 € à 110 € ? On a vu que les marchandises, en moyenne et compte non tenu des fluctuations des prix dans un sens et dans l'autre, s'échangent à leur valeur[10]. Or dès que l'argent circule comme capital, il doit augmenter sa valeur. La formule de la circulation du capital est donc A – M – A' ou A' = A + dA (dA représentant l'augmentation du capital). En première approche, cette formule semble être celle du capital commercial : acheter des marchandises pour les revendre plus cher, c'est l'ABC du commerce. Cependant, Marx montre que la circulation des marchandises en elle-même ne produit aucune valeur additionnelle :

> Si l'on fait abstraction des circonstances accidentelles qui ne proviennent point des lois immanentes à la circulation, il ne s'y passe, en dehors du remplacement d'un produit utile par un autre, rien autre chose qu'une métamorphose ou un simple changement de forme de la marchandise. La même valeur, c'est-à-dire le même *quantum* de travail social réalisé, reste toujours dans la main du même échangiste, quoiqu'il la tienne tour à tour sous la forme de son propre produit, de l'argent et du produit d'autrui. Ce changement de forme n'entraîne aucun changement de la quantité de valeur. [K1, II/P1-705]

Par conséquent,

> les tentatives faites pour démontrer que la circulation des marchandises est source de plus-value trahissent presque toujours chez leurs auteurs un quiproquo, une confusion entre la

valeur d’usage et la valeur d’échange [...]. [*Ibid.*]

L'origine de l’accroissement du capital ne peut donc pas résider dans la circulation pure. Et en même temps, on doit l’expliquer à partir des lois immanentes du capital :

La transformation de l’argent en capital doit être expliquée en prenant pour base les lois immanentes de la circulation des marchandises, de telle sorte que l’échange d’équivalents serve de point de départ. Notre possesseur d’argent, qui n’est encore capitaliste qu’à l’état de chrysalide, doit d’abord acheter des marchandises à leur juste valeur, puis les vendre ce qu’elles valent, et cependant, à latin, retirer plus de valeur qu’il en avait avancé. La métamorphose de l’homme aux écus en capitaliste doit se passer dans la sphère de la circulation et en même temps doit ne point s’y passer. Telles sont les conditions du problème. *Hic Rhodus, hic salta !* [K1, II/P1-714]

Voilà les conditions du problème dont nous exposerons la solution à la section suivante. En attendant, il nous faut nous arrêter sur une remarque décisive de Marx qui fait retour, une fois de plus à Aristote.

Ce que nous venons de dire du capital commercial est encore plus vrai du capital usuraire. Quant au premier, les deux extrêmes, c’est-à-dire l’argent jeté sur le marché et l’argent qui en revient plus ou moins accru, ont du moins pour intermédiaire l’achat et la vente, le mouvement même de la circulation. Pour le second, la forme A – M – A’ se résume sans moyen terme dans les extrêmes A – A’, argent qui s’échange contre plus d’argent, ce qui est en contradiction avec sa nature et inexplicable au point de vue de la circulation des marchandises. Aussi lisons-nous dans Aristote : « La chrématistique est une science double ; d’un côté elle se rapporte au commerce, de l’autre à l’économie ; sous ce dernier rapport, elle est nécessaire et louable; sous le premier, qui a pour base la circulation, elle est justement blâmable (car elle se fonde non sur la nature des choses, mais sur une duperie réciproque); c’est pourquoi l’usurier est haï à juste titre, parce que l’argent lui-même devient ici un moyen d’acquérir et ne sert pas à l’usage pour lequel il avait été inventé. Sa destination était de favoriser l’échange des marchandises; mais l’intérêt fait avec de l’argent plus d’argent. De là son nom (Τοκος, né, engendré), car les enfants sont semblables aux parents. De toutes les manières d’acquérir, c’est celle qui est le plus contre nature. » [K1, II/P1-712]

À cette étape de l’analyse, la citation d’Aristote en dit bien plus qu’il ne semble au premier abord. Qu’on ait à blâmer l’usage contre nature que l’usurier fait de l’argent, ce n’est pas cela le plus intéressant. Ce qui est important, c’est la distinction entre les deux usages de l’argent : d’une part,

l’usage économique, qui consiste à être le moyen de la circulation des marchandises en vue d’une fin naturelle, et d’autre part l’usage de l’argent en vue d’accumuler des richesses. Or celui qui utilise l’argent non pour satisfaire ses besoins mais en vue d’accumuler encore plus d’argent, ce n’est pas seulement l’usurier, c’est le capitaliste en général. M – A – M : voilà le cycle de l’économique aristotélicienne. A n’y est qu’un intermédiaire et M, la fin, n’est la fin qu’en sortant de la circulation pour redevenir simple valeur d’usage qui va être consommée ou usée. Chez l’usurier, le cycle semble réduit à sa plus simple expression : A – A’. Mais, comme Marx va le montrer, le capital commercial et l’usure ne sont que des formes dérivées du capital producteur de plus-value. Dans le cycle A – M – A’, la marchandise n’est qu’un moyen pour réaliser les mêmes fins que l’usurier, l’augmentation du capital.

Le cycle de l’économique est le cycle vital, celui qui exprime le besoin que les hommes ont les uns des autres pour vivre. Il est donc au fondement de la cité. La chrématistique, au contraire, en tant qu’elle s’oriente uniquement vers l’accumulation de l'argent[11], ruine les bases de la vie sociale, puisqu’elle est contre nature. Certes, Marx ne reprend pas telle quelle la distinction aristotélicienne, mais elle constitue un des axes souterrains de sa pensée, y compris, comme le verra, quand la question du renversement des rapports capitalistes sera posée. Chez Aristote, cette distinction a une portée morale évidente : mener une activité contre nature, on ne peut guère imaginer pire. Marx au contraire refuse toute pertinence au jugement moral quand il s’agit de comprendre l’histoire et les structures sociales. Mais que le MPC, en dépit des immenses progrès dont il est porteur, soit « contre nature », Marx est tout près de le penser et sa critique de l’aliénation du travailleur a beaucoup à voir avec cela. Et si Aristote affirme que l’usurier est justement haï, *Le Capital* ne manque pas de passages où le pathos moral s’exprime sans fard – par exemple, le capital comparé au Moloch qui se nourrit des enfants (à propos du travail des enfants), au vampire « qui ne s’anime qu’en suçant le travail vivant, et sa vie est d’autant plus allègre qu’il en pompe davantage ».

Dernière remarque sur ce point. Nous sommes ici dans la « science » : *Le Capital*, c’est l’exposé par excellence de cette science que serait le marxisme – lequel aurait aussi renvoyé la philosophie dans la préhistoire de la pensée. Et voilà que ressurgit la philosophie, la philosophie antique et notamment son éthique, et non pas pour une remarque en passant mais expliciter l’endroit précis où les catégories qui permettent de penser le MPC. Curieuse science,

tout de même !

Critique de l’aliénation et mécanisme de l’exploitation

« Voici Rhodes ! C'est là qu’il faut sauter. »

Pour comprendre comment le capital peut s’accroître en circulant, il faut introduire dans le procès de circulation quelque chose qui lui est extérieur. Dans le cycle A – M – A’, la marchandise, de valeur A, doit subir une métamorphose qui la fasse ressortir avec la valeur A’, sans déroger une seule fois aux lois de l’échange marchand. La marchandise doit être jetée dans l’enfer de la production pour y subir une véritable transfiguration d’où elle ressortira miraculeusement porteuse de plus-value.

LES PRÉSUPPOSITIONS DU MODE DE PRODUCTION CAPITALISTE

Pour que le rapport proprement capitaliste puisse se développer, il est nécessaire, tout d’abord, qu’il y ait des capitalistes, c’est-à-dire qu’il y ait eu une accumulation primitive d’argent prêt à fonctionner comme capital. Marx fait l’histoire de cette accumulation primitive dans un des derniers chapitres du livre I, une histoire dans laquelle la colonisation joue un rôle décisif. Contrairement à la légende dorée du libéralisme, le MPC ne sort pas naturellement de la production marchande, par l’extension du marché et l’ingéniosité des « producteurs-échangistes ». La plupart du temps les producteurs échangistes vont quitter la scène chassés *manu militari* par les propriétaires fonciers, par les concussionnaires disposant de privilèges royaux, par les grandes compagnies qui opèrent dans le commerce au loin et trafiquent les matières précieuses autant que les esclaves. Si on faisait le compte des massacres, des morts de famine et de déportations, des morts au travail et des morts tout simplement parce que leur tête ne revenait pas au bon blanc chrétien qui passait par là, on s’apercevrait que les massacres du XXe siècle sont vraiment limités compte tenu des moyens techniques disponibles. Sans chambre à gaz, sans mitrailleuse, sans trains et sans la chimie moderne, les colons espagnols ont conduit à la mort des millions d’Indiens d’Amérique en à peine trois ou quatre décennies. Beaucoup plus près de nous, Hannah Arendt dans son livre *L'Impérialisme* rappelle l’invraisemblable coût humain et la cruauté sans borne de l’exploitation des richesses du Congo à la fin du XIXe

siècle, le Congo qui était alors non pas une terre du royaume de Belgique mais la propriété personnelle du roi des Belges… Si on ajoute à cela les millions de paysans morts de famine en Europe, on aura un tableau un peu plus réaliste des « bienfaits » du libéralisme capitaliste. Après avoir rappelé la réalité de cette première accumulation, Marx conclut :

> Voilà de quel prix nous avons payé nos conquêtes; voilà ce qu'il en a coûté pour dégager les « lois éternelles et naturelles » de la production capitaliste, pour consommer le divorce du travailleur d'avec les conditions du travail, pour transformer celles-ci en capital, et la masse du peuple en salariés, en *pauvres industrieux* (*labouring poor*), chef-d'œuvre de l'art, création sublime de l'histoire moderne. Si, d'après Augier, c'est « avec des taches naturelles de sang, sur une de ses faces » que « l'argent est venu au monde », le capital y arrive suant le sang et la boue par tous les pores. [K1, VIII/P1-1223/1224]

Laissons là l'accumulation primitive. Nous avons maintenant le premier personnage, l'« homme aux écus». L'argent n'a pas d'odeur; l'« homme aux écus » en a et il veut en avoir encore plus. Mais si la circulation marchande ne peut créer à elle seule de la valeur additionnelle, il faut trouver une marchandise qui, en étant consommée, produit de la valeur et cette marchandise, c'est la force de travail. Marx va mettre un certain temps à formuler exactement sa théorie. C'est seulement en 1857 qu'apparaît le concept de force de travail. Auparavant, Marx reprenait les conceptions classiques selon lesquelles l'ouvrier vend son travail au capitaliste, mais la genèse de la plus-value restait inexplicable. La marchandise que cherche l'« homme aux écus » pour se transformer en capitaliste, c'est cette force de travail. Encore faut-il qu'il trouve des vendeurs. Le producteur-échangiste isolé vend non pas sa force de travail, mais le produit de son travail. Un travailleur indépendant, vendant son temps de travail, comme un prestataire de services, ne fait pas non plus l'affaire. Il faut donc trouver quelqu'un qui n'ait d'autre marchandise à vendre que sa force de travail et ce ne peut pas non plus être un esclave :

> [...] il faut que le propriétaire de la force de travail ne la vende jamais que pour un temps déterminé, car s'il la vend en bloc, une fois pour toutes, il se vend lui-même, et de libre qu'il était se fait esclave, de marchand, marchandise. S'il veut maintenir sa personnalité, il ne doit mettre sa force de travail que temporairement à la disposition de l'acheteur, de telle sorte qu'en l'aliénant il ne renonce pas pour cela à sa propriété sur elle. [K1, II/P1-716]

L'acheteur et le vendeur de force de travail se rencontrent sur le marché – le « marché du travail», disent les économistes – comme deux personnes libres et égales. En effet,

> la transformation de l'argent en capital exige donc que le possesseur d'argent trouve sur le marché le *travailleur libre*, et *libre* à un double point de vue. Premièrement le travailleur doit être une personne libre, disposant à son gré de sa force de travail comme de sa marchandise à lui ; secondement, il doit n'avoir pas d'autre marchandise à vendre ; être, pour ainsi dire, libre de tout, complètement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa puissance travailleuse. [K1, II/ P1-717]

Comment est apparu ce travail « libre à un double point de vue»? Là encore, il faut revenir à l'histoire. Marx montre comment ce processus s'est déroulé en Grande-Bretagne, à partir de l'époque élisabéthaine. Les *enclosures*, la clôture des terres communes des paysans pour y mettre les élevages de mouton des *landlords*, chassent, en plusieurs vagues, des millions de paysans de leurs terres et les transforment en travailleurs libres… de tout moyen de production. C'est le deuxième aspect de l'accouchement douloureux du MPC, auquel Marx consacre également de longs développements dans le chapitre XXVII du livre I consacré à l'« expropriation campagnarde ».

Le capital naît de ces deux sources, colonialisme, expropriation des paysans, c'est-à-dire qu'il présuppose deux séries de développements qui n'ont rien de directement économique mais procèdent, l'un comme l'autre, de l'action violente des classes dominantes et, notamment, des forces armées de l'État, ce qui n'est pas sans conséquence quant à la conception marxienne de l'État.

Néanmoins, s'il naît dans la violence, le MPC ne repose cependant pas sur la violence – c'est encore une énorme différence avec l'esclavage. Le processus « purement économique » doit suffire et tout naturellement il trouve les formes institutionnelles, juridiques et idéologiques adéquates.

> La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable Éden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham. *Liberté !* car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte; au contraire ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. *Égalité !* car ils n'entrent en rapport l'un

> avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandise, et ils échangent équivalent contre équivalent. *Propriété !* car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient. *Bentham !* car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence et en rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu'à lui, personne ne s'inquiète de l'autre, et c'est précisément pour cela qu'en vertu d'une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d'une providence tout ingénieuse, travaillant chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l'utilité générale, à l'intérêt commun. [K1, II/P1-725/726]

On peut, à juste titre, lire dans ce passage une cinglante critique de l'idéologie bourgeoise des « droits de l'homme » dans sa version utilitariste – ici la cible est Bentham, la « sottise bourgeoise poussée jusqu'au génie » [K1, VII-P1-1118] – et cette critique (comme celle de *La Question juive*) contribuera largement au mépris du droit et des droits de l'homme que professera le plus souvent le marxisme orthodoxe : il ne s'agirait que d'une duperie des classes dominantes pour légitimer l'exploitation[12]. La réalité est plus complexe, cependant. Il y a bien une contradiction entre la forme juridique – contrat entre deux personnes égales – et la réalité vécue qui est celle de la soumission du « vendeur de force de travail » au pouvoir du capital. Et c'est précisément parce que le travailleur est « libre », parce que le MPC l'a soustrait à tous les rapports de domination traditionnels, que la lutte entre la classe ouvrière et la bourgeoisie peut prendre le tour révolutionnaire que Marx lui donne.

LE PROCÈS DE TRAVAIL

Avec les présuppositions du développement du mode de production, nous en sommes exactement à ce point :

> Au moment où nous sortons de cette sphère de la circulation simple qui fournit au libre-échangiste vulgaire ses notions, ses idées, sa manière de voir et le critérium de son jugement sur le capital et le salariat, nous voyons, à ce qu'il semble, s'opérer une certaine transformation dans la physionomie des personnages de notre drame. Notre ancien homme aux écus prend les devants et, en qualité de capitaliste, marche le premier; le possesseur de la force de travail le suit par-derrière comme son travailleur à lui; celui-là le regard narquois, l'air important et affairé ; celui-ci timide, hésitant, rétif, comme quelqu'un qui a porté sa propre peau au marché, et ne peut plus s'attendre qu'à une chose : à être tanné. [*Ibid.*]

Le travailleur « libre », donc, vend sa propre peau, pour « être tanné ». Il

s'aliène dans ce rapport d'apparence contractuelle, sans doute au sens philosophique hégélien, mais aussi tout simplement au sens juridique le plus ordinaire. Nous avons vu plus haut la théorie de l'aliénation développée dans les premières œuvres de Marx. Nous en avions souligné les limites, en montrant que, progressivement, Marx va lui substituer le concept d'exploitation. Cela ne veut pas dire que l'aliénation disparaît. Le rapport salarial est bien un rapport d'aliénation puisque la puissance personnelle du travailleur y est transformée en puissance objective du capital : sa puissance donc appartient maintenant à un autre et devient puissance de l'autre y compris contre lui-même.

À la place des constructions spéculatives, largement influencées par la manière de Jeunes hégéliens et par Feuerbach, Marx procède dans *Le Capital* à une analyse précise et dépouillée des catégories de la philosophie idéaliste, qui avaient fait un retour remarqué dans le premier manuscrit du *Capital*, les *Grundrisse*. Pour comprendre comment fonctionne le « laboratoire secret » du capital, Marx commence par l'exposé théorique du travail en général, c'est-à-dire indépendamment du mode de production.

Le travail se présente d'abord comme une activité naturelle. Naturelle, parce que correspondant à la nature humaine, naturelle aussi parce qu'observable comme tout phénomène physique. Il est le métabolisme de l'homme et de la nature.

> Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont le corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler les matières en leur donnant une forme utile à sa vie. [K1, III-P1-727/728]

Mais ce premier rapport contient déjà sa transformation. Le travail humain ne se contente pas de reproduire les conditions de la vie – à la manière des activités des animaux. Il transforme et la nature et l'homme lui-même. Il est donc bien le point de départ d'une histoire.

> En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent. [*Ibid.*]

Il y a bien ici l'idée d'une « nature humaine», mais une nature humaine qui

n’est pas immuable, du moins dans ses manifestations. Le travail développe des facultés qui sans cela resteraient enfouies dans la nature, dans la « non-liberté » comme dirait Hegel. Ce qui intéresse Marx, ce n’est donc pas le travail comme processus physique, biologique mais qu’il est aussi la manifestation de la subjectivité humaine et c’est en cela qu’il est proprement humain.

> Notre point de départ c’est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l’homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celle du tisserand, et l’abeille confond par la structure de ses cellules de cire l’habileté de plus d’un architecte. Mais ce qui distingue dès l’abord le plus mauvais architecte de l’abeille la plus experte, c’est qu’il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l’imagination du travailleur. Ce n’est pas qu’il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d’action, et auquel il doit subordonner sa volonté. [*Ibid.*]

Le travail est une activité finalisée et non une activité instinctive – c’est précisément pour cette raison que la réduction de l’ouvrier à un simple élément d’un procès de production qu’il ne maîtrise jamais peut être désignée sous le terme d’aliénation.

Ces caractéristiques se retrouvent dans l’analyse du procès de travail. Le procès de travail met en œuvre :

1 la *puissance personnelle* du travailleur (énergie, capacités intellectuelles, habileté);

2 des *objets de travail* (matière première ou matière déjà transformée) qui forment le substrat d’où sortira le produit;

3 des *moyens de travail* (outils).

Le procès de travail est orienté vers une fin (il s’éteint dans le produit). Ce que l’homme trouve dans la nature et qui peut servir à ses propres fins est converti en produit humain (humanisation de la nature). Le moyen de travail est médiation entre l’homme et l’objet physique (naturel). Le moyen de travail prolonge l’homme. Ce qui est artificiel, pur produit de l’activité humaine, est ainsi naturalisé (naturalisation de l’homme).

Marx souligne que n’importe quel travail, même dans les conditions les plus frustres, les plus primitives, est production. La terre est convertie en moyens de travail et « dès qu’il est tant soit peu développé, le travail ne

saurait se passer de moyens déjà travaillés » [K1, III-P1-730]. Reprenant la définition de Franklin, l'homme comme « *toolmaking animal* », Marx affirme, dans la terminologie de Arendt, que l'homme est bien d'emblée *homo faber* et qu'il se pose lui-même comme « seigneur et maître de la nature ». La distinction entre travailler et œuvrer est abolie dans le concept de production.

Dans le procès de production, entrent des valeurs d'usage dont Marx précise ceci :

> Le caractère de produit, de matière première ou de moyen de travail ne s'attache à une valeur d'usage que suivant la position déterminée qu'elle remplit dans le procès de travail, que d'après la place qu'elle y occupe, et son changement de place change sa détermination. [K1, III-P1-733]

La broche est un produit du fabricant de broches, mais elle est un moyen de travail du fileur. C'est finalement le procès de travail lui-même qui distingue les divers éléments en quoi l'analyse le décompose et non quelque qualité naturelle. La caractéristique essentielle du procès de travail réside en ceci : les valeurs d'usage y sont jetées et, mises en contact avec le travail vivant, sont conservées et utilisées. La quantité de travail qui y est cristallisée est incorporée au produit nouveau.

Il en va de même pour la force de travail. Dans le procès de travail, elle est incorporée au produit final. Mais c'est là que s'accomplit le miracle !

La force de travail est une marchandise comme les autres, du point de vue du capitaliste, et il la paie à sa valeur, c'est-à-dire qu'elle lui coûte l'équivalent du temps de travail nécessaire à sa production, par exemple quatre heures d'équivalent temps de travail social moyen. Ces quatre heures représentent la valeur des produits nécessaires à l'entretien de la force de travail (alimentation, logement, entretien des enfants qui participent eux aussi de la reproduction de la force de travail[13]. En recevant son salaire (équivalent en argent de ces quatre heures de temps de travail), le vendeur de force de travail a eu son dû, c'est-à-dire de quoi remplacer la force de travail qu'il vient de céder. De son côté, le capitaliste a acquis une marchandise dont il peut user comme il l'entend. Il pourrait garder le travailleur à ne rien faire, mais il peut – et c'est ce qu'il fait généralement – le faire travailler une journée durant, disons pour l'exemple huit heures. Pendant les quatre premières heures, le travailleur produit l'équivalent de son salaire : les

produits de ces quatre heures ont une valeur d'échange égale à celle des matières premières, de l'usure des moyens de travail (une quote-part de leur valeur totale) auxquelles il faut ajouter les quatre heures de travail qui y sont maintenant incorporées. Il en va de même pour les quatre heures suivantes, à la différence notable que celles-ci ne coûtent plus un centime au capitaliste. C'est du travail gratis qui appartient au capitaliste en vertu même des particularités que présente la consommation de la force de travail.

> L'ouvrier travaille sous le contrôle du capitaliste auquel son travail appartient. Le capitaliste veille soigneusement à ce que la besogne soit proprement faite et les moyens de production employés suivant le but cherché, à ce que la matière première ne soit pas gaspillée et que l'instrument de travail n'éprouve que le dommage inséparable de son emploi.
>
> En second lieu, le produit est la propriété du capitaliste et non du producteur immédiat, du travailleur. Le capitaliste paie, par exemple, la valeur journalière de la force de travail, dont, par conséquent, l'usage lui appartient durant la journée, tout comme celui d'un cheval qu'il a loué à la journée. L'usage de la marchandise appartient à l'acheteur et en donnant son travail, le possesseur de la force de travail ne donne en réalité que la valeur d'usage qu'il a vendue. Dès son entrée dans l'atelier, l'utilité de sa force, le travail, appartenait au capitaliste. [K1, III-P1-736]

Ce travail gratis représente la plus-value qui tombe dans la poche du capitaliste propriétaire des produits du travail. Au début de la journée, le capitaliste a avancé une somme correspondant aux matières premières, au moyen de travail et au salaire[14] et à la fin de la journée il se trouve en possession de produits dont la valeur est égale à la somme avancée augmentée de la part correspondant au travail gratis que procure la consommation de la force de travail.

Ce processus, Marx l'appelle exploitation. Soit *pl* la plus-value (résultant du surtravail), c le capital constant (machines et matières premières nécessaires à la production) et v le capital variable (correspondant aux salaires). Le capitaliste achète A = *c* + *v*. Il obtient une marchandise M. En consommant cette marchandise, dans le procès de production, il obtient M' = *c* + *v* + *pl*. En vendant M', il obtient A'. Le cycle du capital s'écrit donc :

> A – M – {production = consommation de la force de travail} –
>
> M' – A'

Pendant le procès de production, la valeur des matières premières et des moyens de travail est simplement conservée. C'est pourquoi Marx la nomme capital constant, alors que la seule valeur véritablement productive, la seule qui produise un accroissement de valeur est la force vivante du travail, d'où la dénomination de capital variable. De là Marx va construire plusieurs grandeurs dont l'évolution exprime la dynamique du capital :

- composition organique du capital, soit le rapport entre la part variable et la part constante du capital investi;
- taux d'exploitation, soit le rapport entre le travail gratis (plus-value) et le salaire ;
- taux de plus-value, soit le rapport entre la plus-value et l'ensemble du capital investi.

Ces grandeurs ne sont pas celles qui apparaissent aux capitalistes ou aux économistes. Pour eux, les diverses composantes du capital sont des « facteurs », tous mis sur le même plan, et payés à leur prix de marché. Le taux de profit résulte de l'écart entre le coût de facteurs et le prix de vente des marchandises et ce taux de profit, le capitaliste le rapporte à l'ensemble du capital investi. Ce profit lui-même trouve plusieurs justifications ou légitimations. En investissant, le capitaliste s'est interdit de consommer et donc le profit rétribuerait l'austérité de l'épargnant. Le profit est censé également payer le risque pris par le capitaliste ou encore la participation du capitaliste au travail de planification et de direction du procès de production. Mais ce n'est que la surface des choses et Marx met à nu dans ces premiers chapitres la structure profonde qui permet de comprendre les mouvements de surface. L'essence et l'apparence ne coïncident pas; du reste, si elles coïncidaient, la science serait inutile, ainsi que Marx le fait remarquer.

Pour comprendre véritablement ce qui est en cause, il faut quitter la sphère de l'économie pure – et c'est pourquoi *Le Capital* n'est pas un traité d'économie politique, mais une *critique* de l'économie politique. Le capital n'est pas une chose, même pas une chose économique, mais un rapport social ou plutôt l'expression théorique d'un rapport social. Il exprime d'abord la séparation du producteur et des moyens de production – l'existence de travailleurs « libres » qui ne peuvent survivre qu'en vendant leur force de travail. D'autre part, le capital est la formule de la soumission du travailleur au possesseur de capital. Enfin, ce n'est pas un simple rapport entre individus. L'« homme aux écus » et le prolétaire ne se font pas face comme Robinson et

Vendredi à leur première rencontre. Préalablement toute une série de transformations sociales a été nécessaire, dont nous avons rappelé les grandes lignes. Ce rapport du capital est donc la matrice qui ordonne les oppositions de classes et qui engendre la lutte entre deux classes fondamentales, prolétariat et bourgeoisie. Nous revenons plus loin sur cette question et les difficultés qu'elle soulève.

EXPLOITATION ET LUTTE DE CLASSES

Le MPC est fondé sur la production de la plus-value. Le procès de production produit des marchandises, mais sa finalité est la production de la plus-value en vue de l'accumulation du capital.

L'accumulation du capital est directement liée à l'extorsion du travail gratis. Dans un premier temps, c'est l'augmentation de la journée de travail qui est la principale méthode utilisée par le capital. L'avènement du monde industriel s'accompagne ainsi du développement effréné d'un nouvel esclavage qui condamne les ouvriers à des journées de travail interminables :

> Le capital est du travail mort qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage. [K1, III-P1-788]

Mais puisque les journées n'ont que vingt-quatre heures et que le salaire inclut les frais d'entretien de la famille, il faut mettre celle-ci à contribution. Le développement du MPC entraîne la mise au travail à l'usine ou dans la mine des femmes et des enfants dès leur plus jeune âge. S'appuyant sur une abondante documentation, très souvent tirée des rapports des inspecteurs de fabriques diligentés par le gouvernement britannique, Marx dresse le tableau des souffrances et de l'énorme prix que la population ouvrière dut payer à la «révolution industrielle», une révolution bien plus sanglante et plus tragique que toutes les révolutions politiques connues à l'époque. En voici un exemple, à propos des premières lois limitant le travail des enfants :

> L'œil de lynx du capital découvrit que la loi de 1844 défendait bien, il est vrai, de faire travailler plus de cinq heures avant midi sans une pause d'au moins trente minutes pour se restaurer, mais aussi qu'il ne prescrivait rien de pareil pour le travail postérieur. Il demanda donc et obtint la jouissance non seulement de faire trimer de 2 à 9 heures du soir, sans

> relâche, des enfants de huit ans, mais encore de les faire jeûner et de les affamer.
>
> « C'est la chair qu'il me faut, disait Shylock ; ainsi le porte le billet. » [K1, III-P1-819]

Le ton est à la dénonciation. Les envolées lyriques du *Manifeste* sur le caractère révolutionnaire du MPC sont loin. Marx refuse toujours de « moraliser », il veut exposer objectivement l'essence même de la société bourgeoise moderne, mais ce passage, comme des centaines d'autres, montre que la condamnation portée contre cette société est tout autant sinon plus une condamnation morale qu'une condamnation historique. Ce n'est pas le tribunal de la raison qui est convoqué pour juger le MPC. Ce sont les témoins des cruautés de l'exploitation qui défilent à la barre. Michel Henry a parfaitement raison de souligner qu'il ne s'agit pas là d'un discours hétérogène au discours théorique analytique.

> La description des misères et des malheurs de la classe ouvrière, la phénoménologie concrète du travailleur, n'est pas une adjonction synthétique idéologique à l'analyse conceptuelle des régulations économiques, mais la mise à découvert de leur principe effectif, de leur naturant réel[15].

C'est pourquoi le chapitre central du livre I est le chapitre X consacré à la question de la journée de travail. La lutte des capita- listes pour prolonger la journée de travail, la lutte des ouvriers pour en obtenir la limitation légale : tout ce que Marx appelle « lutte de classes » est là. Et il n'est pas besoin d'être un observateur très averti des questions sociales pour constater que cette lutte, si elle a obtenu des succès importants pour les travailleurs, se poursuit dans d'autres conditions mais souvent avec, du côté des capitalistes et de leurs porte-parole idéologiques, les mêmes arguments. Remise en cause des limitations légales de la journée et de la semaine de travail, flexibilité des horaires, délocalisations pour trouver de la main-d'œuvre corvéable à merci parce que les gouvernements ont interdit les syndicats ou parce que les syndicats sont un rouage de l'appareil d'État : en changeant ce qui doit être changé, le chapitre X du livre I reste d'une étonnante actualité[16].

Ce qu'il faut expliquer, c'est le double caractère de cette lutte autour de la question de la durée du travail. D'un côté, comme dans toute lutte, c'est la force qui compte. L'organisation des ouvriers en « unions », afin de faire cesser la concurrence qu'ils se livrent entre eux pour faire une concurrence

générale au capital, débouche sur un affrontement et comme dans tout affrontement, c'est le rapport de forces qui décide. En même temps, du côté des ouvriers, il s'agit de faire prévaloir la loi comme protection contre les empiétements du capital.

> Le capitaliste soutient son droit comme acheteur quand il cherche à prolonger la journée de travail aussi longtemps que possible et d'en faire deux jours d'un. D'autre part, la nature spéciale de la marchandise vendue exige que sa consommation par l'acheteur ne soit pas illimitée, et le travailleur soutient son droit comme vendeur quand il veut restreindre la journée de travail à une durée normalement déterminée. Il y a donc ici une antinomie, droit contre droit, tous deux portant le sceau de la loi qui règle l'échange des marchandises. Entre deux droits égaux, qui décide? La force. [K1, III-P1-790]

Nous sommes là au cœur de la contradiction que nous avions soulevée plus haut concernant le salariat, entre la forme d'un échange entre personnes libres et égales et le contenu, c'est-à-dire la soumission du travail au capital. C'est précisément cette contradiction qui assigne aux luttes ouvrières l'objectif d'imposer des lois, donc garanties par la puissance étatique, comme moyen de protection du travail contre le capital. De cela on peut tirer plusieurs conclusions utiles pour la suite :

- certes, le droit consacre la force, mais il a lui-même sa propre efficacité et cette efficacité est essentiellement protectrice et du même coup elle donne forme aux rapports de production, ce qui met à nouveau en question la distinction entre l'infrastructure (économique) et la superstructure juridique qui ne serait qu'un reflet et un voile jeté sur la réalité;
- la loi suppose l'État. À la différence des anarchistes, Marx considère que la lutte de classes, dans ses formes les plus élémentaires, est déjà une lutte politique et qu'en imposant une loi de limitation de la journée de travail, les ouvriers posent déjà leur candidature à la direction de toute la société. La séparation léniniste entre la lutte revendicative (trade-unioniste, dit Lénine) et la lutte proprement politique pour le pouvoir est donc nulle et non-avenue, du point de vue de la théorie marxienne. Léninistes et anarchistes commentent symétriquement la même erreur, faute de comprendre ce rapport contradictoire, à la fois juridique et non juridique, qu'est le capital;
- la limitation de la journée de travail, ce n'est pas le partage du travail

> – les capitalistes en faisant travailler femmes et enfants ont depuis longtemps montré qu'ils étaient prêts à partager le travail moyennant la baisse des salaires. Ce n'est pas non plus le « droit à la paresse ». C'est la défense du droit du travailleur, c'est-à-dire de quelqu'un qui veut travailler. Bref, ce n'est pas la revendication de cet infernal paradis revendiqué, il y a quelques années par des penseurs en mal de réconciliation avec le chômage de masse[17].

LA PLUS-VALUE RELATIVE. COOPÉRATION ET MACHINISME

La journée de travail, donc, n'est pas illimitée et comme chaque capitaliste est soumis à la concurrence des autres capitalistes, la production de plus-value relative prend le pas sur la plus-value absolue. À l'intérieur d'une journée de travail donnée, il s'agit de diminuer le temps nécessaire à la production de l'équivalent du salaire et d'augmenter la part relative du travail gratis. Deux voies sont possibles : premièrement, la diminution de la valeur de la force de travail et, deuxièmement, l'augmentation de la productivité du travail.

La diminution de la valeur de la force de travail n'est possible que si la valeur des produits nécessaires à la vie baisse – la baisse des prix des produits agricoles et des produits manufacturiers de première nécessité joue un rôle décisif. On peut essayer d'imposer la dégradation des conditions générales de vie, notamment du logement, et mettre en circulation des produits moins chers parce que frelatés. Engels, dans *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, et Marx en donnent de nombreux exemples, notamment concernant la qualité du pain où l'on alla jusqu'à mélanger la farine avec du plâtre. Le développement massif de la nourriture industrielle, outre qu'il offre un nouveau champ d'investissement au capital, participe incontestablement du même mouvement. Dans l'exemple que nous avons pris plus haut, s'il ne faut plus que trois heures de travail pour produire l'équivalent des marchandises nécessaires à la reconstitution de la force de travail, la plus-value (le temps de travail gratis) passe, à durée du travail inchangée, de quatre à cinq.

Mais, pris en lui-même, le procédé a ses limites et se heurte à la résistance des travailleurs. L'augmentation de la productivité du travail constitue le moyen privilégié de production de la plus-value relative. Mais on va voir à l'instant que ses résultats sont eux-mêmes fort problématiques. En première approche, la productivité du travail est assez simple à définir : combien de

temps de travail est nécessaire pour fabriquer tel produit. Les industriels, qui, en pratique, ne croient pas une minute que la théorie de la valeur-travail soit obsolète, comptent de cette manière. Combien d'heures sont nécessaires pour assembler une automobile en France, en Chine, ou ailleurs? C'est d'abord de cette manière qu'est appréhendée la concurrence internationale.

Supposons que dans le secteur des biens alimentaires, vêtements, etc., c'est-à-dire tout ce qui concourt à la reproduction de la force de travail (en gros c'est le secteur des biens de consommation), la productivité du travail augmente de telle sorte que la valeur moyenne d'une force de travail, à « ingrédients » identiques, tombe de quatre à trois heures[18], la part variable du capital dans les autres branches pourrait ainsi diminuer de 25 % et la plus-value augmenterait dans les proportions correspondantes. Le pouvoir d'achat des ouvriers, en terme de valeurs d'usage, ne serait pas touché, mais le profit des capitalistes des autres secteurs augmenterait. Mais le secteur de production de ces biens de consommation courants, le gain de plus-value serait rapidement nul, puisque la valeur des marchandises chuterait proportionnellement aux gains de productivité, puisque chaque unité de produit cristalliserait moins de travail. Voilà qui n'encourage pas spécialement à rechercher des gains de productivité !

En réalité, les choses ne se passent pas ainsi. Supposons une entreprise qui fait des gains de productivité – quels que soient les moyens utilisés. Cette entreprise pour fabriquer ses produits consacre moins d'heures de travail que les autres entreprises du secteur. Ses prix de vente seront toujours calculés à partir de la valeur moyenne des produits dans le secteur considéré. Si la même journée de travail lui permet de produire plus de produits qu'auparavant, elle va chercher à en vendre plus et donc à augmenter ses parts de marché en baissant le prix des marchandises, mais en les vendant encore au-dessus de leur valeur réelle, calculée en temps de travail. Le capital investi dans cette entreprise pourra donc empocher outre sa plus-value, une plus-value extra, due précisément au différentiel de productivité par rapport aux concurrents. Autrement dit, comme le dit Marx,

> chaque capitaliste est poussé par son intérêt à augmenter la productivité du travail pour faire baisser le prix des marchandises [K1, IV-P1-855]

C'est là que se situe la tendance du capital à augmenter la productivité du

travail. Or, cette tendance a un effet contradictoire. Les concurrents de notre entreprise productive peuvent baisser les bras et abandonner la partie, mais le plus souvent, ils vont chercher eux aussi à augmenter leur propre productivité. Si bien que, au bout d'un temps plus ou moins long, la valeur sociale des marchandises vendues dans ce secteur baissera et la plus-value extra fondra comme neige au soleil. C'est pourquoi la course à l'augmentation de la plus-value relative n'a pas de fin.

L'augmentation de la productivité, condition de l'extraction de la plus-value relative, est rendue possible, par toutes sortes de moyens. L'intensification du travail, l'amélioration des procédés de production, la diminution des faux frais en font partie. Mais le développement de la coopération, c'est-à-dire l'extension de la division du travail, dont Smith avait déjà vanté les pouvoirs merveilleux, joue le rôle majeur. La coopération n'est pas spécifique au MPC ; elle apparaît avec la société humaine en général. Mais c'est dans le MPC qu'elle trouve son plein développement. En concentrant des milliers d'ouvriers sous une seule direction, elle démultiplie la productivité du travail dans des proportions inconnues jusqu'alors. Elle socialise réellement tout le procès de production. Marx en distingue deux stades :

> Aux débuts du capital, son commandement sur le travail a un caractère purement formel et presque accidentel. L'ouvrier ne travaille alors sous les ordres du capital que parce qu'il lui a vendu sa force ; il ne travaille pour lui que parce qu'il n'a pas les moyens matériels pour travailler à son propre compte. Mais dès qu'il y a coopération entre des ouvriers salariés, le commandement du capital se développe comme une nécessité pour l'exécution du travail, comme une condition réelle de production. Sur le champ de la production, les ordres du capital deviennent dès lors aussi indispensables que le sont ceux du général sur le champ de bataille. [K1, IV-P1-869]

La coopération n'est donc pas seulement un progrès de la socialisation du travail ; elle est aussi un moyen de la domination du capital, domination formelle d'abord, c'est-à-dire sur la base d'une division du travail encore rudimentaire et issue de la petite production, domination réelle, ensuite, dans laquelle le capital est véritablement « chez lui ». La première étape peut encore laisser l'illusion qu'un retour en arrière est possible : l'ouvrier peut « se mettre à son compte»; c'est l'époque du syndicalisme de métiers, dominé soit par l'anarchisme, soit par des idéologies politiques rétrogrades. Mais dès que la coopération devient la condition réelle de la production, cette illusion va se dissiper, donnant la base du développement du mouvement ouvrier

moderne qui se propose non le retour chimérique au producteur indépendant, mais la coopération généralisée entre les mains des producteurs associés.

Le deuxième élément de l'augmentation de la productivité est le machinisme qui va jouer un rôle croissant, dans un mouvement qui révolutionne en permanence les bases mêmes du MPC. Cet aspect du travail de Marx est fondateur, car il s'agit de la première pensée systématique de la technique moderne, dont il tente une histoire et une classification dans le chapitre XV du livre I. Ce qu'il importe de souligner, c'est la dynamique de l'expansion du machinisme et les nouvelles possibilités qu'elle ouvre par l'incorporation de la science au procès de production et la nécessité de la coopération technique qu'elle implique, d'où Marx tirera la conclusion que le dépassement du MPC est non seulement possible mais encore nécessaire :

> Le moyen de travail acquiert dans le machinisme une existence matérielle qui exige le remplacement de la force de l'homme par des forces naturelles et celui de la routine par la science. Dans la manufacture, la division du procès de travail est purement subjective ; c'est une combinaison d'ouvriers parcellaires. Dans le système de machines, la grande industrie crée un organisme de production complètement objectif ou impersonnel, que l'ouvrier trouve là, dans l'atelier, comme la condition matérielle toute prête de son travail. Dans la coopération simple et même dans celle fondée sur la division du travail, la suppression du travail isolé par le travailleur collectif semble encore plus ou moins accidentelle. Le machinisme, à quelques exceptions près que nous mentionnerons plus tard, ne fonctionne qu'au moyen d'un travail socialisé ou commun. Le caractère coopératif du travail y devient une nécessité technique dictée par la nature même de son moyen. [K1, IV-P1-930/931]

Mais au-delà des potentialités ouvertes, Marx souligne en même temps les conséquences désastreuses du machinisme sur les ouvriers. C'est d'abord le machinisme qui permet l'introduction massive des femmes et des enfants dans l'industrie.

> L'emploi capitaliste du machinisme altère foncièrement le contrat, dont la première condition était que capitaliste et ouvrier devaient se présenter en face l'un de l'autre comme personnes libres, marchands tous deux, l'un possesseur d'argent ou de moyens de production, l'autre possesseur de force de travail. Tout cela est renversé dès que le capital achète des mineurs. Jadis, l'ouvrier vendait sa propre force de travail dont il pouvait librement disposer, maintenant il vend femme et enfants ; il devient marchand d'esclaves. [K1, IV-P1-941]

Loin de libérer l'homme du travail pénible, le machinisme permet

d’augmenter le degré d’exploitation. Il augmente l’intensité du travail et impose le travail en continu. La lutte entre le travail et le capital devient antagonisme entre le travailleur et le moyen de travail, bien qu’il soit nécessaire de distinguer entre la machine et son emploi capitaliste. Non seulement le machinisme renverse le rapport de l’homme à ses outils : l’outil de serviteur de la main devient maître du corps du travailleur. Mais encore, dans le MPC, le moyen de travail devient immédiatement le concurrent du travailleur puisque le rendement du capital est en raison directe du nombre d’ouvriers dont la machine anéantit l’existence. Les premières grandes luttes ouvrières furent ainsi souvent des luttes contre les machines, par exemple dans le mouvement des « luddites » au début du XIXe siècle.

> Il faut du temps et de l’expérience avant que les ouvriers, ayant appris à distinguer entre la machine et son emploi capitaliste, dirigent leurs attaques non contre le moyen matériel de production, mais contre son mode social d’exploitation. [K1, IV-P1-963]

Mais on cherchera en vain chez Marx une condamnation de cette révolte de l’ouvrier contre les moyens du travail. Ainsi, après avoir noté que « l’histoire ne présente pas de spectacle plus attristant que celui de la décadence des tisserands anglais », il tire cette conclusion qu’il vaut la peine de méditer :

> Le caractère autonome et aliéné que la production capitaliste imprime en général aux conditions et au produit du travail vis-à-vis de l’ouvrier, se développe donc avec la machine jusqu’à l’antagonisme le plus prononcé. C'est pour cela que, la première, elle donne lieu à la révolte brutale de l’ouvrier contre le moyen de travail.
>
> Le moyen de travail accable le travailleur. Cet antagonisme direct éclate surtout lorsque des machines nouvellement introduites viennent faire la guerre aux procédés traditionnels du métier et de la manufacture. Mais dans la grande industrie elle-même, le perfectionnement du machinisme et le développement du système automatique ont des effets analogues. [K1, IV-P1-967]

Poussant à son degré maximum l’exploitation, le machinisme parachève aussi le processus d’aliénation. Notons, en passant, que la traduction de Roy se contente de parler du « caractère d’indépendance », expression plus neutre et peu claire. Rubel, dans l’édition de la Pléiade, rétablit la traduction d’après l’édition allemande qui parle de « *Die verselbständigte und entfremdete Gestalt* ». Quand on sait avec quelle parcimonie Marx emploie cette notion

d’aliénation (*Entfremdung*) dans *Le Capital*, sa réintroduction en ce lieu n’est évidemment pas secondaire.

REMARQUE SUR DES POLÉMIQUES ANCIENNES ET CONTEMPORAINES

Avec la mise à nu du processus d’extraction de la plus-value, nous sommes au cœur de l’analyse marxienne du MPC. Et donc au cœur des polémiques autour de et contre Marx. Ces polémiques elles-mêmes se concentrent sur deux points : la loi de la valeur et la notion de surtravail.

En ce qui concerne la loi de la valeur, il faut dire ici quelques mots de ses principaux adversaires. Les économistes néoclassiques dès la deuxième moitié du XIXe siècle rejettent la loi de la valeur-travail qui, on l’a vu, est commune à Smith, Ricardo et Marx. Jevons, Walras, Menger[19] et leurs disciples reprennent une idée qu’on trouve déjà chez Condillac, selon laquelle la valeur d’une marchandise dépend d’une évaluation subjective qui tient compte et de l’utilité et de la rareté[20] . La distinction entre valeur et prix est réfutée puisque les valeurs ne s’observent pas empiriquement (on n’observe que des prix) et on concentre le regard sur la sphère de l’échange et de la consommation. L'école néoclassique est « subjectiviste » et fait une large place à la psychologie du consommateur. Comment se détermine donc le prix? Il s’agit d’un arbitrage qui tient compte d’une part de l’utilité et d’autre part de la rareté. L'utilité est mesurée comme utilité marginale qui est valeur d’utilité de la dernière unité acquise. C'est pourquoi la théorie néoclassique est appelée aussi théorie marginaliste de la valeur.

Cette théorie est un véritablement renversement de la réalité sociale. Marx tente de construire une science des processus économiques en partant de la production, et ce conformément aux postulats énoncés dès *L'Idéologie allemande*. L'école marginaliste au contraire part du point de vue de la consommation et de la circulation. Les néoclassiques ont de bonnes raisons de refuser la théorie de la valeur-travail : celle-ci ne leur est d’aucune utilité pratique puisque les prix seuls peuvent être constatés et mesurés pratiquement et si le capitaliste emploie des économistes, c’est à seule fin de l’aider à explorer les possibilités ouvertes par le marché. Cependant, le subjectivisme des néoclassiques se paye cher, dès lors qu’il s’agit d’autre chose que d’étudier le fonctionnement concret du marché, dès lors par exemple qu’il

s’agit d’en faire une théorie générale. En renonçant à fonder les lois de l’économie sur les processus objectifs de la production des marchandises (au fond tout simplement sur ce qui permet que les marchandises existent et soient disponibles sur le marché), les néoclassiques sont obligés, pour donner un minimum d’objectivité à leur théorie, de présupposer une anthropologie, une conception très spéciale de l’homme, celle de l’*homo œconomicus*. Il faut ensuite que cet *homo œconomicus* dispose d’une information parfaite. La première présupposition est d’une pauvreté navrante – même comme archétype limité à l’étude des comportements économiques – et la deuxième est manifestement utopique[21]. Ceci rend d’ailleurs la théorie néoclassique infalsifiable, puisque, lorsque ses prédictions sont mises en défaut – ce qui est presque systématique – le théoricien néoclassique invoque l’imperfection du marché et la nécessité de toujours plus faire confiance aux lois du marché et à elles seules pour que les prédictions de la théorie soient enfin confirmées. Bref, il ne faut pas changer la théorie pour qu’elle rende compte du réel, mais changer le réel pour qu’il colle avec la théorie !

Boukharine a montré, il y a bien longtemps, les raisons fondamentales de la domination de ce genre de science économique :

> L'évolution capitaliste des dernières dizaines d’années a connu une accumulation rapide des «valeurs en capital ». Par suite du développement des différentes formes de crédit, la plus-value accumulée retombe sur des individus qui n’ont aucun rapport avec la production. Le nombre de ces individus grandit de plus en plus et forme toute une classe sociale, celle des *rentiers*[22].

Les tendances soulignées par Boukharine n’ont fait que s’amplifier depuis cette époque, si on met entre parenthèses les trois décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale et où les politiques keynésiennes, dominantes à l’époque conduisaient, selon le mot de leur inspirateur à l’« euthanasie du rentier». L'organisation du capital mondial, telle qu’elle fonctionne depuis la fin des années soixante-dix, avec la domination des fonds communs de placement, des fonds de pension, l’abolition des frontières légales entre les différentes formes de capital, conduit bien à ce que « la plus-value accumulée retombe sur des individus qui n’ont aucun rapport avec la production ».

Il reste que le capitaliste qui s’occupe de production ne croit jamais vraiment totalement à la doctrine que ses porte-plume ont concoctée à son

intention. C'est qu'en effet il sait parfaitement que pour damer le pion à la concurrence il doit produire le même produit en moins de temps (course à la productivité), faire travailler ses ouvriers plus longtemps avec le même salaire (« flexibilité ») ou baisser le salaire pour un temps de travail donné (« abaisser les coûts du travail»). Toutes les revendications patronales, très curieusement, constituent un aveu que pratiquement la seule théorie sérieuse est bien la théorie de la valeur-travail. Marx remarquait déjà ce paradoxe :

> Le capitaliste connaît de façon pratique le secret de la plus-value ou de la mise en valeur du capital, ainsi que nous le prouvent ses faits et gestes durant le processus de production, sa chasse effrénée au *surtravail*. (Ce secret, lui-même le tonitrue rageusement à la face du monde, quand le monde fourre son nez dans le repaire de sa production et le menace de réglementer la journée de travail.) Mais sans être un des Dioscures, il mène une vie double : l'une dans le secret de son atelier, où il est seigneur et maître ; l'autre ouvertement sur le marché où il est acheteur et vendeur et où il se collette avec ses pareils (l'une dans la sphère de la production, l'autre dans la sphère de la circulation, l'une comme un être organique, l'autre comme un être animal[23]. Cette double vie fait naître dans le cerveau du capitaliste une double série de phénomènes nerveux et donc une double conscience. [K2-I, P2-512]

Reste à comprendre les rapports entre valeurs et prix et à expliquer comment on passe de l'un à l'autre. Marx en donne l'esquisse dans les manuscrits du *Capital* qui forment les livres II et III, mais il ne s'agit que d'esquisses et non de la solution complète du problème. Paul Mattick souligne l'origine de la difficulté :

> Cette détermination du prix par la valeur *ne peut pas être démontrée empiriquement* ; on ne peut que la déduire du fait que toutes les marchandises sont les produits du travail, de quantités de travail différentes, et de la répartition nécessairement proportionnelle de l'ensemble du travail social[24].

Le problème de la transformation des valeurs en prix n'est pas sans solution. Il a été l'objet de longs débats et de polémiques retentissantes chez les économistes marxistes. Mais au-delà des discussions techniques, l'essentiel tient en ce que l'approche néoclassique et l'approche marxienne sont fondamentalement incompatibles parce qu'elles reposent sur des conceptions non pas de l'économie, mais de la société elle-même, qui s'opposent point par point. Pour Marx, la production est toujours une production sociale : même les individus producteurs échangistes ne peuvent

être des producteurs échangistes que s’ils s’insèrent dans une division du travail. C'est pourquoi la plus-value est sociale et elle se rapporte à un capital « social ». Au contraire l’économie néoclassique considère que les capitaux sont individuels, que leurs profits sont individuels et qu’au fond les individus mènent tous des existences séparées. Autrement dit, la question de la validité de la théorie de la valeur-travail n’est pas une question de « science économique ».

Les contradictions du mode de production capitaliste

Ces premières incursions dans la lecture du *Capital* nous amènent à la question essentielle, du point de vue de Marx, des contradictions du MPC et par conséquent de son caractère historique. La domination du capital – pudiquement rebaptisée du doux nom de libéralisme – n’est pas la « fin de l’histoire », ni la condition naturelle des sociétés humaines. Elle n’est qu’un épisode de l’histoire qui doit ouvrir la voie à une nouvelle organisation sociale, à un nouveau mode de production.

Ici l’analyse se double d’une prospective. Il s’agit de comprendre la logique du capital et d’en dégager les grandes tendances. Le recul historique que nous avons par rapport à l’époque où écrivait Marx nous permet également de juger de la valeur scientifique de ses analyses. La valeur d’une théorie, en effet, est toujours déterminée par la confirmation expérimentale des prédictions[25] qu’on peut en tirer. C'est un préjugé fort répandu qui veut que Marx soit totalement dépassé et que sa théorie ne serait bonne que pour l’âge de la machine à vapeur… Au contraire, la valeur de la théorie marxienne réside plutôt dans sa capacité à déceler les tendances fondamentales du MPC, tendances qui prennent toute leur portée aujourd’hui.

LES CRISES CYCLIQUES

La formule de la circulation des marchandises recèle en elle-même la possibilité formelle des crises. Le producteur n’est jamais certain que son produit trouvera preneur. Le désajustement entre production et consommation peut interrompre le cycle de reproduction du capital et ouvrir la voie à une crise qui atteint tous les secteurs. Mais possibilité formelle ne veut pas encore dire possibilité réelle et encore moins nécessité. Marx n’est pas le premier à

s’interroger sur ces crises très paradoxales du MPC qui voient d’un seul coup la misère s’installer non parce qu’il y aurait pénurie mais, au contraire, à cause de l’abondance ! Les économistes ont tous remarqué ces crises périodiques qui affectent profondément la marche des affaires, y cherchant des explications plus ou moins exogènes (Jevons les liait même aux cycles de l’activité solaire). Les libéraux les font découler, le plus souvent, des « rigidités » du marché : si la concurrence était libre et non faussée – par exemple, par les lois sociales qui entravent le libre marché du travail – les crises devraient disparaître, le marché ajustant automatiquement l’offre et la demande. À l’inverse, les keynésiens défendent l’intervention de l’État comme instrument de régulation anti-crise. La spécificité de la position de Marx réside en trois propositions :

1 les crises périodiques de surproduction sont intimement liées aux lois de l’accumulation du capital et, de ce point de vue, elles sont nécessaires – nécessaires parce qu’elles découlent de ces lois et nécessaires parce qu’elles jouent un rôle dans le développement même de cette accumulation;

2 les crises ne sont pas, ou du moins pas principalement, des crises de surproduction de marchandises mais des crises de « surproduction du capital» : la crise survient parce qu’il y a trop de capitaux qui ne trouvent pas à se mettre en œuvre au taux moyen de profit de la période antérieure. Le chômage de masse qui frappe en période de crise ne fait qu’exprimer la tendance endémique du capital à produire une surpopulation ouvrière, l'« armée industrielle de réserve» ;

3 les crises sont le *memento mori* (« souviens-toi que tu dois mourir ») du MPC. Non que de crise en crise le MPC finisse par s’écrouler de lui-même : il n’y a pas chez Marx de théorie de la crise finale. Mais simplement parce que la crise est l’expression brutale des contradictions du MPC et pose ainsi tout à la fois la possibilité et la nécessité d’une nouvelle révolution sociale.

Il faut cependant remarquer que, si importantes qu’elles soient, les crises périodiques ne font nulle part l’objet d’un exposé systématique. Le *Manifeste communiste* voit dans les crises commerciales la «révolte des forces productives modernes contre les rapports de production modernes » [MC-P1-167], crises qui, par leur retour périodique, « menacent de plus en plus

l’existence de la société bourgeoise. » Dans *Le Capital*, il s’agit d’abord d’expliquer le mouvement saccadé de la production.

> Si ce régime doue le capital social d’une force d’expansion soudaine, d’une élasticité merveilleuse, c’est que, sous l’aiguillon de chances favorables, le crédit fait affluer à la production des masses extraordinaires de la richesse sociale croissante, de nouveaux capitaux dont les possesseurs, impatients de les faire valoir, guettent sans cesse le moment opportun; c’est, d’un autre côté, que les ressorts techniques de la grande industrie permettent, et de convertir soudainement en moyens de production supplémentaires un énorme surcroît de produits, et de transporter plus rapidement les marchandises d’un coin du monde à l’autre. Si le bas prix de ces marchandises leur fait d’abord ouvrir de nouveaux débouchés et dilate les anciens, leur surabondance vient peu à peu resserrer le marché général jusqu’au point où elles en sont brusquement rejetées. Les vicissitudes commerciales arrivent ainsi à se combiner avec les mouvements alternatifs du capital social qui, dans le cours de son accumulation, tantôt subit des révolutions dans sa composition, tantôt s’accroît sur la base technique une fois acquise. Toutes ces influences concourent à provoquer des expansions et des contractions soudaines de l’échelle de la production. [K1, VII-P1-1149]

La recherche de « gains de productivité » en vue d’empocher un surprofit et de prendre une plus grande part de marché pousse chaque capitaliste à employer de moins en moins de travail vivant relativement à la masse du capital investi. Mais comme on l’a vu plus haut, ces surprofits ne peuvent être que temporaires et entraînent, à la longue, la baisse générale de la valeur des marchandises. Le MPC produit ainsi paradoxalement à la fois une augmentation de la population ouvrière (parce qu’il prend pied dans tous les secteurs laissés par la petite production indépendante ou pour les rapports de production plus archaïque) et produit en même temps une surpopulation relative (et parfois absolue) puisqu’il faut de moins en moins d’ouvriers pour mettre en œuvre le même capital.

> L'expansion de la production par des mouvements saccadés est la cause première de sa contraction subite ; celle-ci, il est vrai, provoque à son tour celle-là, mais l’expansion exorbitante de la production, qui forme le point de départ, serait-elle possible sans une armée de réserve aux ordres du capital, sans un surcroît de travailleurs indépendant de l’accroissement naturel de la population ? Ce surcroît s’obtient à l’aide d’un procédé bien simple et qui tous les jours jette des ouvriers sur le pavé, à savoir l’application de méthodes qui, rendant le travail plus productif, en diminuent la demande. La conversion, toujours renouvelée, d’une partie de la classe ouvrière en autant de bras à demi occupés ou tout à fait désœuvrés, imprime donc au mouvement de l’industrie moderne sa forme typique. [*Ibid.*]

On remarquera que, pour Marx, les crises n'ont pas une seule cause : elles sont le résultat de la combinaison de plusieurs facteurs : mouvements commerciaux, afflux de crédit et transformations dans la production. Mais en dernière analyse, c'est au niveau des rapports de production qu'elles se jouent. Marx ne pense pas les crises comme des crises de sous-consommation qu'on pourrait vaincre, par exemple, par la relance de la consommation – comme dans les politiques anticycliques keynésiennes. Ces crises procèdent d'une nécessité analogue à celle des lois de la nature.

> Comme les corps célestes une fois lancés dans leurs orbes les décrivent pour un temps indéfini, de même la production sociale une fois jetée dans ce mouvement alternatif d'expansion et de contraction le répète par une nécessité mécanique. Les effets deviennent causes à leur tour, et des péripéties, d'abord irrégulières et en apparence accidentelles, affectent de plus en plus la forme d'une périodicité normale. [*Ibid.*]

La crise entraîne une dévalorisation massive du capital. Jetant des millions d'ouvriers à la rue, elle permet de peser sur les salaires. Éliminant les « canards boiteux», elle jette en même temps les bases d'une nouvelle phase d'expansion… jusqu'à ce que survienne une nouvelle crise.

Considérons ici une des explications « marxistes » des crises les plus communes. On l'a vu plus haut : le capitaliste accapare le travail gratis. Mais il ne peut le faire qu'à la condition que les marchandises produites soient vendues (en gros à leur valeur) sur un marché. Supposons une société composée uniquement d'ouvriers et de capitalistes. Les ouvriers consomment une partie des marchandises produites – la part correspondant à la valeur totale des salaires. Mais qui achète donc les marchandises correspondant au travail gratis? Les marchandises produites dans le secteur des biens de production sont achetées par les capitalistes eux-mêmes – pour remplacer le capital constant usé dans le procès de production. La partie correspondant à la plus-value est utilisée pour acheter de nouvelles machines, construire de nouvelles usines, puisqu'une partie de la plus-value est reconvertie en capital additionnel, à quoi il faut ajouter la consommation des capitalistes eux-mêmes, lesquels, même s'ils ne suivent pas l'austère éthique protestante, ne peuvent consommer toute la production. Un tel système donc produit toujours plus de marchandises (puisqu'il augmente d'ailleurs ses capacités productives à chaque cycle) et, en même temps produit un marché de plus en plus restreint, puisque la part des salaires dans l'ensemble du capital investi tend à

se réduire. Pour réaliser la valeur des marchandises, et donc empocher la plus-value, les capitalistes doivent vendre leurs produits dans les secteurs non-capitalistes : ce serait là, selon Rosa Luxemburg et ses partisans, la cause principale du développement du colonialisme. Mais, avec le développement du commerce mondial se développe aussi la production capitaliste et la « crise finale» surviendra le jour où les capitalistes ne trouveront plus un seul secteur non-capitaliste pour réaliser la valeur de leurs marchandises. On pourrait aussi imaginer que les capitalistes paient mieux leurs ouvriers pour leur permettre d'acheter la consommation additionnelle, mais alors c'est le profit qui serait raboté et on ne voit pas pourquoi quelqu'un investirait dans la production capitaliste pour n'en rien retirer. Donc à terme ni la consommation ouvrière ni celle des secteurs non-capitalistes ne permettent de réaliser la valeur produite. D'où la crise.

Cette explication, pour simple et efficace qu'elle soit, présente de nombreux défauts. Le principal est celui-ci : ce mécanisme permet bien d'expliquer les crises de surproduction, mais il n'explique pas du tout les phases d'expansion ! Si la surproduction s'explique par la sous-consommation des masses, alors, comme celle-ci est permanente, la première crise aurait pu être la dernière. Même si de nombreuses formules de Marx semblent renforcer cette interprétation de la crise de surproduction comme crise de sous-consommation des masses, elle ne peut être la solution dernière de l'énigme des crises.

De même, les théories qui font reposer les crises sur la disproportion croissante entre la production du secteur des biens de production et la production dans le secteur des biens de consommation. La sous-consommation comme la disproportion, si elles sont bien les formes sous lesquelles se manifestent les crises, n'en sont pas les causes et pour comprendre celles-ci, c'est à la dynamique d'ensemble du capital qu'il faut s'attacher[26].

LE PROCESSUS D'ENSEMBLE

C'est seulement dans le livre III du *Capital* qu'on trouve une analyse plus fouillée du mécanisme des crises. Il s'agit dans le livre III de comprendre « le processus d'ensemble du capital ». Ce livre s'intéresse à la manière dont la plus-value se transforme en profit – puisque, comme nous l'avons vu, le

capitaliste ne voit que le profit rapporté à l'ensemble du capital mis en mouvement et non la plus-value en tant que travail gratis. Il montre comment tend à se former un taux de profit moyen auquel se rapportent les divers capitaux. La troisième partie est consacrée à cette loi essentielle et fort mal comprise qu'est la loi de la baisse tendancielle du taux moyen de profit. Enfin, Marx montre comment à partir du capital producteur de plus-value peuvent être déduites les autres formes du capital, capital marchand, capital porteur d'intérêt (capital bancaire) et rente foncière. Rappelons encore ce point de méthode déjà souligné plus haut : historiquement le capital marchand, le capital bancaire et la rente foncière précèdent le développement du capital productif proprement dit, mais leur explication ne vient qu'à la troisième partie, car elle n'est possible qu'à partir de la compréhension de la forme la plus développée.

Pourquoi faut-il considérer le processus d'ensemble? Marx montre que les profits réalisés par chaque fraction de capital investi dans tel ou tel secteur de la production tendent à s'égaliser sous l'effet de la concurrence. Le résultat en est :

1 que les prix de marché sont calculés à partir des coûts de production, augmentés du profit moyen, et non de la plus-value;

2 que la plus-value n'est donc pas accaparée réellement par chaque capitaliste individuel mais répartie entre les capitaux par le mécanisme de la concurrence, la somme des plus-values devant être égale, en moyenne, à la somme des profits.

Précisément pour ces raisons la concurrence n'est donc pas le moteur de la production capitaliste, mais le stimulant, le moyen par lequel s'imposent les « lois immanentes » du capital.

> Dans la production capitaliste, il ne s'agit pas seulement de retirer en échange d'une masse de valeurs jetées dans la circulation sous forme de marchandise, une masse équivalente sous une autre forme, que ce soit celle de l'argent ou d'une autre marchandise ; il s'agit de réaliser pour le capital engagé dans la production, autant de plus-value ou de profit – proportionnellement à son volume – que tout autre capital de même volume, quelle que soit la branche de production où il est investi; il s'agit donc de vendre les marchandises à des prix qui assurent au moins le profit moyen, c'est-à-dire à des prix de production. Telle est la forme sous laquelle le capital prend lui-même conscience d'être une *puissance sociale*, et chaque capitaliste y participe en raison de la part qui lui revient dans le capital social total. [K3, II/P2-986]

Ce que masque la concurrence, c’est précisément ce caractère social du capital. Autrement dit, le rapport social qu’est le capital n’est pas le rapport entre chaque capitaliste pris individuellement et « ses » ouvriers. C'est un rapport global.

> Il s’ensuit que le capitaliste individuel, tout comme l’ensemble des capitalistes dans chaque secteur de la production, contribue directement à l’exploitation de toute la classe ouvrière par le capital dans sa totalité et à l’intensité de cette exploitation, et cela non seulement par pure solidarité de classe, mais par pur intérêt économique. [K3, II/P2-988]

Au-delà, donc, des fluctuations entrecroisées, résultant de la différence des compositions des capitaux particuliers ayant des productivités différentes, la concurrence n’est pas autre chose que la règle de répartition de la plus-value totale entre les divers capitaux engagés. Le passage de l’analyse de la production capitaliste à celle de la « surface » de l’économie, le marché et la circulation d’ensemble, révèle donc encore une fois comment l’économie politique, s’en tenant à la circulation, renverse l’ordre réel et masque les fondements sociaux du MPC.

LA LOI FONDAMENTALE : BAISSE TENDANCIELLE DU TAUX MOYEN DE PROFIT

Tous ces processus intriqués devraient être étudiés dans le détail et Marx consacre de nombreuses pages à l’analyse des divers facteurs qui expliquent ces mouvements. Reste à dégager la tendance fondamentale de l’évolution. Si la concurrence contribue à égaliser les taux de profit, Marx montre qu’à long terme ce taux moyen de profit tend nécessairement à baisser. L'explication, de prime abord, paraît assez simple. Le taux de profit (p') est égal à la plus-value (pl) rapportée à l’ensemble du capital investi ($c + v$). Supposons donné un certain taux (pl') de plus-value (pl/v). La loi d’accumulation du capital et de recherche de gains de productivité par le développement du machinisme fait augmenter le capital constant beaucoup plus vite que le capital variable. On en déduit donc immédiatement que le rapport $pl/(c + v)$ doit baisser à terme. Dans son fond, cette loi revêt, pour Marx, une très grande importance puisque, si rien ne vient la contrecarrer, elle conduit à un taux de profit nul, c’est-à-dire à la fin du MPC !

Formulée aussi simplement, cette loi cependant apparaît largement comme une pétition de principe. En effet, le taux de profit ne dépend pas que de la valeur du capital constant mais aussi du taux de plus-value : si la plus-value produite par un certain capital variable augmente, on voit que le numérateur et le dénominateur de la fraction exprimant le taux de profit augmentent simultanément. L'augmentation de *pl* peut compenser et, même au-delà, celle de *c*. Le taux de profit ne dépend donc pas uniquement de la composition organique (le rapport entre la masse des salaires et celle des moyens de production, *v/c*) mais aussi du taux d'exploitation. Ce sont deux variables plus ou moins indépendantes – même si l'augmentation de la composition organique peut traduire une amélioration des techniques et donc entraîner une augmentation du taux de plus-value. Il semble donc impossible de procéder à une déduction mathématique de la baisse du taux de profit à partir des relations fondamentales définissant la valeur d'une marchandise et la valeur de la force de travail. Marx étudie précisément tous les facteurs qui peuvent contrecarrer la baisse du taux de profit.

La loi fonctionne ici avec deux hypothèses que Marx considère comme des hypothèses raisonnables à long terme mais qui n'en restent pas moins des hypothèses :

- le taux d'exploitation reste globalement stable;
- la composition organique du capital (*c/v*) tend à monter.

En pratique, on remarque que, étant donné un certain investissement initial, le taux de profit dépend, non pas de deux comme cela a déjà été noté plus haut, mais de trois variables libres, le taux d'exploitation, la fraction de la plus-value réinvestie en capital constant et la fraction de la plus-value réinvestie en capital variable. Si la plus-value est intégralement réinvestie, la part réinvestie en capital constant et celle qui est réinvestie en capital variable augmentent ou diminuent selon une loi linéaire. Mais en pratique ce n'est jamais le cas : une part de la plus-value est :

1 utilisée pour la consommation directe du capitaliste;

2 consommée pour ses faux frais;

3 socialisée par l'État.

En outre la part réinvestie en capital constant dépend des rapports entre capital fixe et capital circulant, du taux d'utilisation des machines, etc. Le taux de profit ne peut donc baisser que dans certaines conditions déterminées mais

certainement pas en vertu d’une loi ayant la « rigueur des lois de la nature».

Le modèle théorique ne rend compte de la réalité empirique que dans circonstances exceptionnelles. Dans la majorité des cas, il semble contredit par l’observation. La réalité empirique s’explique tout autant par les causes qui contrecarrent la baisse tendancielle du taux de profit que par la baisse tendancielle du taux de profit elle-même.

Ces difficultés ne tiennent pas seulement à la formulation mathématique de la loi ; elles découlent en partie de la définition même de la composition organique du capital comme unité de la composition technique et de la composition valeur, donc unité d’un élément (la composition valeur) qui est uniquement quantitatif et d’un élément largement qualitatif (la composition technique). L'équation marxienne ne peut fonctionner que pour autant que composition technique et composition valeur évoluent parallèlement, au moins sur une longue période. Or si la composition technique est d’ordre qualitatif, elle ne mesure rien, elle n’est mesurée par rien car elle n’est pas elle-même une mesure. Elle ne fait que décrire l’augmentation de la puissance productive du travail humain et le poids croissant de la machine et de l’automation. Elle est, contradiction *in adjecto*, une mesure qualitative. Comment un rapport quantitatif comme l’est la composition valeur, qui est un nombre rationnel tout ce qu’il y a de plus ordinaire, peut-il évoluer en corrélation avec un «rapport qualitatif»? On ne peut comparer une mesure qu’à une autre mesure. Il faudrait disposer d’un moyen indirect pour lier cette grandeur qui n’en est pas une à une grandeur mesurable homogène aux autres mesures. Mais Marx ne nous donne pas ce moyen. Il résout la difficulté en considérant la composition organique comme un tout, l’unité du quantitatif et du qualitatif, bref par une formule tirée la théorie hégélienne de la mesure. Mais c’est une pirouette, une solution purement verbale, eu égard à l’objectif que Marx s’était fixé.

En outre, les vérifications empiriques de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit sont loin d’être aisées, puisque les statistiques ne nous fournissent que des prix et des salaires nominaux et non des valeurs. Ernest Mandel[27] donne une série de statistiques mais seulement pour des secteurs particuliers et pour des périodes bien définies. Mais ces exemples peuvent seulement nous convaincre que le taux de profit chute sur certaines périodes mais on ne montre pas qu’il s’agit véritablement d’une tendance générale du MPC.

En réalité la baisse tendancielle du taux de profit n’est pas une loi découverte expérimentalement. Elle est l’expression du principe de substitution du travail mort au travail vivant, qui lui-même trouve son origine ultime dans la double nature de la marchandise. C'est pourquoi « le taux de plus-value s’exprime dans un taux de profit général sans cesse décroissant» [K3, III/P2-1002]. Pour contrecarrer ce phénomène, les capitalistes utilisent toutes sortes de moyens – augmentation de la productivité, innovation technique permanente, accélération de la rotation du capital, etc. – efficaces à court terme mais qui, à plus long terme, reposent le même problème sur une échelle élargie.

Il ne s’agit donc pas d’une « loi économique » qui pourrait figurer dans les manuels de « science économique » en vue de faire des simulations. Il s’agit pour Marx de dégager les grandes tendances d’une réalité extra-économique, réalité des conditions matérielles du travail et des moyens de production.

> C'est un fait que, dans le développement des forces productives du travail, les conditions matérielles de celui-ci, autrement dit le travail matérialisé, doivent croître par rapport au travail vivant. C'est là à proprement parler une tautologie, car que signifie productivité croissante du travail sinon que moins de travail immédiat est nécessaire pour créer une plus grande quantité de produits et que, par conséquent, la richesse sociale s’exprime de plus en plus dans les conditions du travail créées par le travail lui-même. [CEP/P2-284]

C'est pourquoi Marx donne une autre formulation de sa loi en ramenant le taux de profit à ce qu’il exprime du point de vue du travail humain en général :

> Ainsi la tendance croissante du taux de profit général à la baisse est simplement une façon propre au mode de production capitaliste, de traduire le progrès de la productivité sociale du travail. [K3, III/ P2-1002]

Inutile donc d’y chercher l’annonce de la catastrophe finale ou la mise en équation de la fin programmée du MPC. Comme le dit encore Marx,

> l’important dans l’horreur qu’ils [les capitalistes] éprouvent devant le taux de profit décroissant, c’est qu’ils s’aperçoivent que le mode de production capitaliste rencontre dans le développement des forces productives une limite qui n’a rien à voir avec la production de la richesse en tant que telle. [K3, III/P2-1025]

Quand Marx écrit que cette limite « n’a rien à voir avec la production de la richesse en tant que telle », c’est bien parce que cette limite ne se situe pas dans le champ de la science économique mais dans les conditions sociales générales, dans les rapports sociaux et dans les rapports politiques.

On retrouve donc ici, à la racine des contradictions, non un processus « objectif », se déroulant indépendamment et même à l’insu des acteurs, mais un processus éminemment «subjectif», qu’on pourra appeler la lutte des classes, qui s’exprime dans la répartition antagonique d’une part – du côté de la consommation – et d’autre part la séparation des producteurs d’avec les moyens de production – du côté de la production. Marx invoque le « désir d'accumuler » comme un facteur essentiel. Il précise :

> Les interrelations et les conditions qui les règlent [les tendances du mode de production capitaliste] prennent de plus en plus la forme d’une loi naturelle indépendante des producteurs et deviennent de plus en plus incontrôlables. [*Ibid.*]

La loi « prend la forme » d’une loi naturelle ; donc elle n’est pas une loi naturelle mais apparaît comme une loi naturelle, non parce qu’elle serait due à autre chose que l’activité humaine mais parce qu’elle résulte des interactions « incontrôlables » de multiples individus. Ceci nous permet mieux de comprendre le caractère chaotique et irrationnel en apparence du « capitalisme réellement existant» : les périodes de croissance débouchent sur des crises majeures qui se traduisent par la destruction massive des forces productives. Ainsi la crise de 1929 qui vient clore une période de prospérité exceptionnelle. Ainsi la crise des années 1971-1973 qui vient clore la longue période appelée en France les « Trente glorieuses ». Ainsi encore la crise du secteur des nouvelles technologies au début des années deux mille dans laquelle des milliers de milliards de dollars s’envolèrent en fumée en quelques semaines. Mais s’en tenir à ces événements, c’est manquer l’essentiel, c’est rester prisonnier de la représentation « économiste » du MPC comme système plus ou moins autorégulé. Autour du taux de profit, ce sont les rapports entre la puissance sociale du capital et la résistance des salariés qui se joue. Ce qui s’est joué au cours des dernières décennies, avec l’enrôlement massif des travailleurs à bas salaires des pays émergents et le reflux concomitant de mouvements ouvriers des pays avancés, placés sous la pression de l’« armée

industrielle de réserve », ce n’est pas une loi économique, ce sont des conflits sociaux. Mais au-delà, c’est directement sur le terrain politique, celui de l’intervention des États, que se règlent les « affaires économiques» : économie d’armement, destructions massives lors des guerres, ce sont autant d’éléments qui jouent un rôle clé dans l’accumulation du capital. Avant de juger de haut les équations de Marx, on devrait se demander de quel prix a été payée la poursuite de l’accumulation du capital au cours du XXe siècle et de quel prix nous risquons de la payer dans les années à venir.

LA CONTRADICTION FONDAMENTALE

L'étude du fonctionnement du MPC dans son ensemble met à nu la contradiction fondamentale : « La véritable barrière de la production capitaliste, c’est le capital lui-même » [K3, III/P2-1032]. Analysant les contradictions internes à la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, Marx écrit :

> Formulée en termes tout à fait généraux, la contradiction consiste en ce que le mode de production capitaliste implique une tendance au développement absolu des forces productives, sans tenir compte de la valeur et de la plus-value qu’elle renferme et indépendamment des conditions sociales dans lesquelles la production capitaliste s’effectue ; tandis que, d’autre part, il a pour but la conservation de la valeur-capital existante et son expansion maximum (c’est-à-dire l’accroissement accéléré de cette valeur). [K3, III/P2-1031]

Après avoir montré en quoi cette contradiction est la cause des crises de surproduction, il conclut :

> [...] la contradiction inhérente à ce mode de production capitaliste consiste précisément dans sa tendance à un développement absolu des *forces* productives qui entrent constamment en contradiction avec les *conditions* spécifiques de la production où le capital peut seul se mouvoir. [K3, III/P2-1040]

En effet, le MPC développe les forces productives comme aucun autre mode de production ne l’a fait. De ce point de vue, d’ailleurs, le problème n’est pas qu’il repose sur le surtravail : toute société nécessite un surtravail, c’est-à-dire que la production aille au-delà des besoins immédiats. Et, sur ce

plan, le MPC a représenté un progrès historique formidable :

> C'est un des traits civilisateurs du capital que d'imposer et d'obtenir ce surtravail d'une manière et dans des conditions qui sont plus favorables au développement des forces productives et des relations sociales, plus avantageuses pour créer les éléments d'une formation nouvelle et supérieure que ne l'étaient les formes anciennes de l'esclavage et du servage, etc. [K3, Conclusion/P2-1486]

Pourtant, dans le système capitaliste comme dans le système esclavagiste, le surtravail reste du travail forcé. Et alors que la production est de plus en plus une production sociale, exigeant la coopération des producteurs à l'échelle du monde tout entier, le surtravail est transformé en plus-value qui est accaparée uniquement par les capitalistes, sur une base exclusivement privée. Et c'est précisément pour sauvegarder cette appropriation privée de la plus-value que le capital doit périodiquement procéder à la destruction massive des richesses et des forces productives existantes. Les rapports de propriété capitalistes deviennent trop étroits pour contenir les forces productives qui se sont développées en leur sein.

Pour Marx, un certain nombre de transformations internes au capital attestent que ce processus est en cours. Le développement du capital financier et des sociétés par action constituent des moyens pour tenter de briser les barrières du MPC à l'intérieur mêmes des rapports capitalistes. L'extension de la production, à un certain stade, ne devient possible que par le développement massif du crédit et de ce que Marx appelle « capital fictif » et par la centralisation des capitaux au moyen des sociétés par actions. Deux procédés qui ont atteint aujourd'hui un développement inimaginable encore à l'époque où Marx écrivait. Or l'un comme l'autre signent la disparition virtuelle du MPC. Ils aboutissent à la séparation radicale de la propriété du capital et des fonctions occupées par le capitaliste. C'est le *manager*, salarié des propriétaires du capital qui remplace le capitaliste pour tout ce qui concerne le travail de surveillance et de direction. Or, ce travail présente deux aspects. Pour une part, il est un travail productif, nécessaire dans tout système de production qui demande la coordination des travaux d'un grand nombre d'individus. Pour une autre part, il est étroitement lié à tout mode de production reposant sur l'antagonisme entre les classes sociales.

> La production capitaliste est arrivée à un point où le travail de direction, complètement séparé de la propriété du capital, court les rues, si bien que le capitaliste n'a plus besoin de remplir lui-même cette fonction. [K3, III/P2-1147]

Autrement dit, c'est le développement même de la production capitaliste qui a rendu le capitaliste superflu, le transformant en parasite de la production. D'un autre côté, les premières expériences de coopératives ouvrières (et notamment les expériences de Robert Owen qui ont beaucoup compté dans la formation du communisme marxien) en apportent la preuve positive. D'où la conclusion :

> D'une part, le seul propriétaire de capital, le capitaliste financier, se trouve face à face avec le capitaliste actif et, grâce à l'extension du crédit, le capital monétaire prend un caractère social : il est concentré dans les banques et prêté par celles-ci et non plus directement par ses propriétaires ; d'autre part, le seul directeur, n'étant possesseur du capital à aucun titre – ni comme emprunteur ni autrement – remplit effectivement toutes les fonctions qui reviennent au capitaliste actif en tant que tel. C'est alors que, personnage superflu, le capitaliste disparaît du processus de production et seul subsiste le fonctionnaire. [K3, III/P2-1149]

La fonction historiquement progressiste du MPC est donc en train de s'achever. Tout est prêt pour la scène finale.

L'expropriation des expropriateurs

Selon Marx, doit s'ouvrir, dans un avenir proche, une nouvelle ère de révolution sociale. De même que le système capitaliste avait progressivement supplanté puis détruit les modes de production anciens, de même, il doit céder la place à de nouveaux rapports sociaux de production dont les prémices sont déjà développées à l'intérieur même des rapports capitalistes.

Marx n'expose pas le processus qui conduit à l'organisation de la société par les «producteurs associés » à partir d'un récit historique. De la même manière que l'analyse du capital part de la circulation simple des marchandises, sa dynamique historique est exposée à partir d'un schéma théorique simple : l'accumulation du capital, c'est l'expropriation du producteur immédiat, « c'est la dissolution de la propriété fondée sur le travail

personnel de son possesseur » [K1, VIII/P1-1237]. À son tour, le développement même du capital prépare l'« expropriation des expropriateurs » selon un schéma qui flirte ouvertement avec la dialectique hégélienne (négation et négation de la négation).

Première phase : la petite production marchande

Marx reprend l'idée classique, développée notamment par Locke, selon laquelle c'est d'abord le travail qui légitime la propriété. La propriété privée du producteur immédiat existe, certes, au milieu de toutes sortes de modes de production différents, mais c'est elle seulement qui entre en jeu dans la compréhension de la genèse du MPC. Cela suffit pour invalider le schéma du « matérialisme historique » standard avec ses cinq stades (communisme primitif, esclavagisme, féodalisme, capitalisme et finalement communisme moderne) dont nous avons déjà montré l'inanité. En tout cas, ici Marx dit clairement que le MPC ne sort pas du féodalisme mais bien de la petite production marchande, qui en constitue la « pépinière ». Il y a dans ces affirmations quelque chose qui peut sembler contradictoire avec ce que nous avons vu précédemment concernant l'accumulation primitive du capital : celle dernière n'est pas du tout le résultat d'un développement endogène de la petite production marchande, mais de l'action de certaines fractions des classes dirigeantes de l'ancienne société, entraînant derrière elles toutes sortes d'aventuriers (parfois involontaires) dans les expéditions coloniales ou l'expropriation violente des paysans. Il reste que c'est bien le développement de la petite production marchande qui a été la « pépinière de la production sociale » car elle est

> l'école où s'élaborent l'habileté manuelle, l'adresse ingénieuse et la libre individualité du travailleur. Certes, ce mode de production se rencontre au milieu de l'esclavage, du servage et d'autres états de dépendance. Mais il ne prospère, il ne déploie toute son énergie, il ne revêt sa forme intégrale et classique que là où le travailleur est le propriétaire libre des conditions de travail qu'il met lui-même en œuvre, le paysan, du sol qu'il cultive, l'artisan, de l'outillage qu'il manie, comme le virtuose, de son instrument. [*Ibid.*]

Mais ce mode de production ne pouvait durer car le morcellement des producteurs indépendants exclut la coopération à grande échelle et elle est donc condamnée à rester dans certaines bornes étroites. Arrivé à un certain

degré – sur lequel Marx ne s’étend pas – ce mode de production secrète les ferments de sa propre dissolution.

Deuxième phase : l’expropriation des producteurs indépendants

L'accumulation du capital fait « de la propriété naine du grand nombre la propriété colossale de quelques-uns », par une « épouvantable expropriation du peuple travailleur ». C'est ainsi que « les producteurs sont changés en prolétaires et leurs conditions de travail en capital ».

C'est seulement quand la vieille société a été décomposée que « le régime capitaliste se soutient par la seule force économique des choses ». La concentration et la centralisation croissantes du capital poursuivent l’élimination de la production indépendante. Cette concentration permet l’application de la science et de la technique à la production à grande échelle et favorise « l’entrelacement des peuples dans le réseau du marché universel ». Mais ce processus est contradictoire (*cf. supra*).

> Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés. [K1, VIII/P1-1239]

Les producteurs associés

Marx termine ce chapitre en définissant de manière finalement très elliptique les grandes lignes de force d’un avenir qui avait déjà été annoncé dans le *Manifeste communiste*.

> L'appropriation capitaliste, conforme au mode de production capitaliste, constitue la première négation de cette propriété privée qui n’est que le corollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation. Elle rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété individuelle, fondée sur les acquêts de l’ère capitaliste, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol.
>
> Pour transformer la propriété privée et morcelée, objet du travail individuel, en propriété

> capitaliste, il a naturellement fallu plus de temps, d'efforts et de peines que n'en exigera la métamorphose en propriété sociale de la propriété capitaliste, qui de fait repose déjà sur un mode de production collectif. Là, il s'agissait de l'expropriation de la masse par quelques usurpateurs ; ici, il s'agit de l'expropriation de quelques usurpateurs par la masse. [*Ibid.*]

DIFFICULTÉS DE LA FORMULE DE L'EXPROPRIATION DES EXPROPRIATEURS

Tout ce passage est remarquable à plus d'un titre, et pas seulement par cette reprise de la formule de la négation de la négation. Dire que la production capitaliste engendre sa propre négation avec « la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature», cela renvoie à cette analogie, faite plusieurs fois dans le capital, entre les formations sociales et les organismes vivants – pour Marx la science de la société est beaucoup plus proche de la biologie que de la physique. Mais l'analogie donne sans ambiguïté le sens du propos : le système capitaliste accouche nécessairement d'un nouveau mode de production fondé « sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol ». Remarquons que le terme de communisme n'est pas employé. Il s'agit seulement des réquisits du communisme. Le communisme lui-même ne peut, selon Marx advenir que sur la base du développement illimité des forces productives que permettrait ce nouveau mode de production.

Premier problème : si cette métamorphose de la propriété sociale s'accomplit avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature, on se demande quel rôle peut bien jouer l'action politique. Le communisme – en tant que parti politique – est l'expression consciente d'un processus qui se déroule sous nos yeux, répète Marx. Mais quel rôle peut bien jouer la conscience dans un processus naturel? Nous revenons sur cette question dans les chapitres suivants. L'analogie doit donc être limitée et non prise au pied de la lettre si on veut garder à la pensée de Marx dans son ensemble un minimum de cohérence. Le MPC engendre nécessairement sa propre négation, mais rien ne garantit que cela débouchera sur la propriété sociale. Le livre III du *Capital* a montré comment le capital tend à se nier lui-même dans les bornes même du système capitaliste, avec la domination du capital financier et le développement des sociétés par action. Si on limite à cela la formule de Marx, on doit constater que le développement ultérieur l'a très largement vérifiée. Si

l’on songe au rôle des fonds de placements et des fonds de pension dans le fonctionnement du système capitaliste d’aujourd’hui, on ne peut que constater le développement d’une certaine forme de propriété sociale dans le cadre même du MPC. Ainsi, les fonds de pension jouent aujourd’hui un rôle décisif dans la marche des affaires. Ils sont même devenus les premiers investisseurs à l’échelle mondiale devant les fonds de placements. Aux États-Unis et en Grande-Bretagne ces organismes gèrent des actifs qui se montent environ aux trois-quarts du PIB de ces pays. Si on considère que ces fonds de pension gèrent des fonds qui représentent une partie du salaire des ouvriers, employés et cadres des entreprises et des administrations, on pourrait considérer qu’une partie considérable de l’économie mondiale est entre les mains… des prolétaires! Mais cette bizarre « dictature du prolétariat » est intégralement capitaliste puisque le fonds ne peut verser des pensions élevées à ses adhérents qu’en faisant de bons placements dans les entreprises ou les fonds d’investissements capitalistes. Ainsi, le CALPERS (fonds de pension des personnels de l’État de Californie, l’un des plus importants fonds de pension) est intervenu massivement dans les privatisations françaises et une partie de ses fonds sont placés dans Carlyle, une société d’investissements qui a des intérêts dans tous les secteurs et notamment l’armement et le pétrole, et qui est liée aussi bien aux monarchies pétrolières du Moyen-Orient qu’aux milieux proches de la famille Bush aux États-Unis…

En guise de conclusion provisoire

On pourrait multiplier ces exemples. Le système capitaliste engendre bien une certaine forme de propriété sociale – ainsi que Marx l’affirmait –, mais celle-ci n’a aucun rapport avec ce que *Le Capital* envisageait. La très hégélienne «ruse de l'histoire » a joué un drôle de tour aux prédictions de Marx. La classe ouvrière n’ayant pas accompli la « mission » que lui assignait le communisme de Marx (et des marxistes, pour le coup), les tendances mises à jour dans *Le Capital* se sont bien manifestées, mais sous des formes et dans des directions et avec une extension que Marx n’eût jamais envisagées, bien qu’il ait été le premier à les analyser et à en dégager la signification.

Les conclusions du *Capital* en termes de perspectives historiques sont des extrapolations, liées à une philosophie de l’histoire et une espérance qui ne dépendent pas logiquement des propositions théoriques qui commandent

l'analyse du MPC[28]. Si on veut à tout prix que *Le Capital* soit l'exposé rigoureux d'une nouvelle science, c'est assurément une faiblesse qui a contribué à jeter le doute sur l'ensemble de l'œuvre. Mais cette manière d'interpréter *Le Capital*, bien que fortement encouragée par Marx lui-même, n'est peut-être pas la bonne puisqu'elle revient à reconduire l'idée qu'on peut trouver une « loi de Newton » des sociétés humaines et que la dynamique des structures économiques est l'ultime raison qui conduit les affaires humaines. Si on admet au contraire, comme nous l'avons soutenu[29], que ce n'est pas la structure économique qui explique l'activité humaine, mais que c'est l'activité des individus socialement liés par des rapports déterminés qui explique la structure économique, s'il s'agit dans *Le Capital* de produire une philosophie de l'économie, pour reprendre l'expression de Michel Henry, alors l'œuvre de Marx remplit sa fonction.

Le plan initial du *Capital* comportait un livre sur les classes sociales et un livre sur l'État. C'est bien que l'« économie » renvoie aux rapports sociaux et à l'action politique. C'est de cela qu'il faut parler maintenant.

1 Dans *Misère de la philosophie*, Marx opposait cependant la science « doctrinaire » purement contemplative à la science «révolutionnaire» «produite par le mouvement historique et s'y associant en pleine connaissance de cause » [P1-93]. Une opposition qui eut une malencontreuse descendance, bien qu'on ne la trouve pas dans *Le Capital*.

2 Voir *La Théorie de la connaissance chez Marx*.

3 Voir Aristote, *Métaphysique*, livre Delta, 13, 18-19.

4 C'est l'expression consacrée. Mais certains auteurs, comme Jacques Bidet, la trouvent confuse et préfèrent parler de « théorie travail de la valeur ».

5 C'est la troisième forme de l'égalité dans la justice. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre V.

6 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre V, v, 12.

7 Marx n'identifie cependant jamais besoin humain et besoin biologique : une Bible peut représenter un besoin aussi bien qu'un habit. Sur la problématique du besoin chez Marx, voir le livre d'Agnès Heller, *La Théorie des besoins chez Marx*, Paris, UGE, 1978.

8 Michel Henry, *Karl Marx*, t. 2, p. 137.

9 Nous reviendrons sur ce sujet. Il apparaît cependant clairement dès maintenant que l'économie est non le lieu de la « science » mais bien le lieu de l'idéologie par excellence, du moins dans l'un des sens de Marx.

10 Dans le cadre de cet ouvrage, qui se veut une introduction philosophique, nous ne pouvons pas aborder le problème si important de la conversion des valeurs en prix. Le prix est la forme phénoménale de la valeur, mais le marché ne voit pas les valeurs, mais seulement les prix. Cependant, quand il s'agit d'analyser les catégories fondamentales du mode de production capitaliste, on peut faire abstraction de cette différence, décisive par ailleurs, quand on veut comprendre le fonctionnement d'ensemble du mode de production capitaliste. Pour éliminer provisoirement cette question, on peut s'en tenir à l'équation de Marx selon laquelle la somme des prix est égale à la somme des valeurs.

11 Comme souvent, la position d'Aristote n'est pas aussi tranchée. Il y a une «bonne chrématistique », quand l'art d'accroître les richesses est tourné vers la satisfaction des besoins, c'est-à-dire, au fond, quand l'appât du gain est mis au service du bien de la cité.

12 Ironie tout de même, ce Bentham que Marx établit dans le paradis des droits de l'homme n'a que mépris pour les droits formels proclamés par la Révolution française…

13 Marx souligne que cette valeur de la force de travail n'a rien à voir avec un minimum vital ou un salaire de survie – ainsi que le soutenaient les socialistes allemands, partisans de Ferdinand Lassalle. La valeur de la force de travail est socialement déterminée et varie avec les rapports de force entre les classes, le niveau de vie moyen de l'ensemble d'une formation sociale donnée et parfois même l'action de certains capitalistes : en payant ses ouvriers à un niveau censé permettre à ses ouvriers de s'acheter une Ford T, Henry Ford, pour ses propres intérêts de capitaliste, a introduit une nouvelle marchandise dans les composants de la force de travail. On a trop souvent prêté à Marx des théories qu'il a toujours combattues, ainsi la « loi d'airain des salaires » de Lassalle, dont l'origine doit plutôt être cherchée chez Ricardo. On pourrait montrer qu'il en va de même pour la fameuse « paupérisation absolue » que l'élévation du niveau de vie des ouvriers viendrait contredire.

14 En réalité, c'est le travailleur qui fait l'avance de sa force travail…

15 *Karl Marx*, t. 2, «Une philosophie de l'économie», p. 426.

16 Pietro Basso dans *Temps modernes, horaires antiques*, éditions Page deux, 2005, démonte de manière très précise les discours optimistes sur la tendance à long terme à la diminution du temps de travail. Aux États-Unis, la semaine de travail n'a pratiquement pas bougé et a même tendance à augmenter comparativement aux années vingt. Les seules baisses notables de la durée du travail concernent la France et l'Allemagne. Dans les deux cas, ce sont d'intenses luttes sociales qui ont imposé cette diminution des horaires mais le coût en matière salariale ou en matière d'intensité du travail a été très élevé pour les salariés. *Last but not least*, la semaine des trente-cinq heures commence à n'être plus qu'un souvenir en Allemagne et la France suit le même chemin.

17 Voir Viviane Forrester, *L'Horreur économique*, Paris, LGF, 1999 ; Dominique Méda, *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1999 ; et notre critique de ces thèses dans *La Fin du travail et la mondialisation*.

18 L'hypothèse n'est pas entièrement théorique. Bien que l'inflation masque souvent les mouvements à long terme, la baisse de la part des produits alimentaires dans le fameux « panier de la ménagère », baisse rendue possible par la hausse de la productivité du travail agricole, joue un rôle important dans l'augmentation du pouvoir d'achat des ouvriers dans les décennies suivant la Seconde Guerre mondiale.

19 Carl Menger est le fondateur de l'école autrichienne qui comptera dans ses rangs von Mises, Hayek, etc., une école qui aura un rôle décisif dans la défense et la propagation des thèses « néolibérales » après la Seconde Guerre mondiale, notamment à travers la «société du Mont-Pèlerin » fondée par Hayek.

20 Voir Étienne Bonnot de Condillac, *Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre. Ouvrage élémentaire*, Paris, INALF, 1961, reprod. de l'édition d'Amsterdam ; Paris, Jombert et Cellot, 1776.

21 Sur ce sujet nous nous contentons de renvoyer au livre fort éclairant de Tony Andréani, *Un être de raison. Critique de l'homo œconomicus*, Paris, Syllepse, coll. «Utopie critique », 2000.

22 Nicolas Boukharine, *L'Économie politique du rentier. Critique de l'économie marginaliste*, EDI, 1972, préface de Pierre Naville. Le livre a été écrit en 1914 mais publié à Moscou seulement en 1919.

23 Au sens où Bichat fait la distinction entre la vie organique et la vie animale (Note de Marx).

24 Paul Mattick, *Marx et Keynes*, traduit de l'anglais par Serge Bricianer, Paris, Gallimard, 1972, p. 57.

25 Nous employons le terme de prédiction tel qu'il est utilisé en épistémologie. Voir Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, 1999. On distingue la prédiction de la prévision qui « découle d'hypothèses ou de conjectures moins assurées, inspirées par exemple de la simple observation de fréquences relatives ».

26 On trouvera une utile mise au point sur cette question dans Paul Mattick, « La théorie des crises chez Marx », *in Crises et théories des crises*, traduit de l'allemand, Paris, Champ libre, 1976.

27 Ernest Mandel, *Traité d'économie marxiste*, t. 1, Paris, UGE, 1969.

28 Voir sur ce point les analyses de Jacques Bidet dans *Que faire du Capital ?*, notamment p. 118-124.

29 Voir *La Théorie de la connaissance chez Marx*, un ouvrage tiré d'une thèse de doctorat où l'on trouvera sans peine la trace des analyses de Michel Henry.

Chapitre 4

Classes sociales et luttes de classes

Les classes et la lutte des classes

Le mode de production permet de comprendre la structure de la société qui dépend d'abord des rapports sociaux de production. Le marxisme est connu pour être une théorie des classes sociales et même une théorie de la lutte des classes – de laquelle on devrait déduire une pratique, c'est-à-dire une stratégie politique de transformation sociale. Mais sur ce point comme sur les autres, Marx et le marxisme sont loin de coïncider.

Si nous suivons le schéma du matérialisme historique[1] il nous faut tenter d'expliquer la « superstructure » politique par l'« infrastructure » socio-économique. Si ce schéma est valable, nous ne pouvons comprendre l'État qu'en partant de l'analyse des classes sociales : les formes d'État et de gouvernement peuvent être déduites causalement à partir de l'exposé du schéma de la production et des intérêts de classe. Plus : si le « matérialisme historique » dans sa version épurée de 1844-1845 reste vrai, alors on doit admettre que l'ensemble des comportements politiques ou culturels sont conditionnés, en dernière instance par la situation de classe des individus. En moyenne et sur le long terme, les individus sont amenés à agir en fonction de leur situation de classe et de la compréhension qu'ils ont de leurs intérêts sociaux. En gros, les bourgeois défendent les intérêts de leur classe comme les ouvriers sont amenés par toute leur situation d'exploités à prendre conscience de leurs intérêts de classe. Tout cela est dit très schématiquement, mais c'est la condition *sine qua non* pour justifier comment on passe des contradictions objectives du MPC à la transformation sociale révolutionnaire que Marx n'a cessé d'appeler de ses vœux.

Mais un problème sérieux se présente à nous si nous cherchons à aller au-delà de quelques formules générales concernant les classes sociales. Quand nous ouvrons, par exemple, le *Dictionnaire critique du marxisme*, nous

pouvons lire, à propos de la place du concept de classes sociales dans *Le Capital* :

> Le fait même que ces formules inachevées ne figurent qu'*in extremis* dans le grand œuvre de Marx est en soi un problème. 2 500 pages sur la lutte des classes sans les avoir définies[2] !

Georges Labica et Gérard Bensussan ne sont pas les premiers à faire ce constat. On le retrouve dans presque toute la littérature marxiste ou marxologique sérieuse. Ainsi Georg Lukacs écrit-il dans un ouvrage publié pour la première fois en 1923 :

> C'est un malheur pour la théorie comme pour la praxis du prolétariat que l'œuvre principale de Marx s'arrête juste au moment où elle aborde la détermination des classes [3].

C'est ce problème et ce « malheur » qu'il nous faut tenter d'éclaircir.

L'HISTOIRE EST L'HISTOIRE DE LA LUTTE DES CLASSES

> L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes. [MC/P1-161]

Cette très célèbre proclamation par quoi commence le *Manifeste communiste*[4] peut servir de fondement à la théorie marxiste standard de l'État. L'importance de la division de la société en classes a déjà été notée dans les manuscrits de l'*Idéologie Allemande*. À partir de la division du travail, « l'un des facteurs les plus importants de l'histoire », se développe la division de la société en classes antagonistes et c'est sur ce fondement qu'on peut comprendre le développement de l'idéologie puisque les idées dominantes à une époque donnée sont les idées de la classe dominante (voir IA/P3-1082-1083).

Les classes sont donc d'abord définies par leur antagonisme, par leur lutte. S'il y a classes, il y a lutte des classes et c'est précisément en ce point que se constitue le politique. Marx n'arrive pas sur un terrain vierge. L'institution de

l’ordre politique est une question épineuse pour toute la tradition philosophique. À Aristote et ses disciples qui affirment que l’homme est un « animal politique » qui ne peut trouver son bien véritable que dans une Cité gouvernée par des lois, les penseurs modernes, comme Hobbes, opposent l’idée d’une institution de l’État comme organisme artificiel auquel les hommes se soumettent volontairement par un contrat social visant à mettre fin à l’hostilité naturelle dans lesquelles les hommes vivent « à l’état de nature », c’est-à-dire en dehors de l’« état civil ». Si on part de cette distinction classique – trop classique – il faut commencer par situer Marx plutôt du côté d’Aristote. L'homme est un animal social, répète-t-il, car dès que les hommes commencent à produire eux-mêmes leurs conditions matérielles d’existence, ils le font socialement, ils nouent entre eux des rapports sociaux déterminés (*cf. supra* p. 64 *sq.*). La représentation d’individus isolés à l’état de nature n’est pour Marx qu’une « robinsonnade ». Les individus isolés qui affrontent d’autres individus, c’est la forme mystifiée que prend la représentation du MPC dans le cerveau de ses penseurs et des capitalistes eux-mêmes. La lutte pour la survie décrite par Hobbes dans le chapitre XIII du *Léviathan* a une forme d’existence sociale dans les sociétés modernes : c’est la lutte que se livrent les divers capitaux sur le marché soumis à la concurrence libre. Comme son premier maître Hegel, Marx se situe ainsi aux antipodes du contractualisme classique. On commence par des individus vivants réels, c’est-à-dire vivant en société.

Mais dès que la production dépasse la simple survie, dès qu’apparaît un surplus social, l’organisation sociale commence à se diviser. La division du travail se double d’une division sociale. Une partie de la société, pour des raisons diverses, commence à s’emparer du surplus social produit par l’autre partie. C'est ainsi que la société se divise en classes antagonistes. Or, on ne voit pas bien pourquoi une masse nombreuse se laisserait dominer pacifiquement par une minorité. C'est ainsi qu’intervient ce qu’on pourrait nommer le moment « hobbesien » de Marx : l’État trouve précisément son origine dans ce conflit entre dominants et dominés. Comme chez Hobbes, il vise à garantir la propriété et la sécurité… mais évidemment la propriété des propriétaires et la sécurité des dominants contre les révoltes des dominés. Il ne faut cependant pas se tromper. Marx réfute la conception qui fait reposer l’histoire sur la violence, le pillage et la conquête. Les rapports de classes stables sont des rapports de production et non des rapports de simple domination violente. Revenant sur la conquête de l’Empire romain par les

Barbares, Marx écrit :

> Les Barbares *prirent* l'Empire romain, et c'est le fait de cette prise que l'on invoque pour expliquer la transition du monde ancien à la féodalité. Toutefois dans la prise opérée par les Barbares, ce qui importe, c'est de savoir si la nation conquise a déployé les forces productives industrielles ou si ses forces productives reposent principalement sur la seule association ou sur la communauté […]. Et finalement, n'importe où, c'en est très vite fait de ces prises et quand il n'y a plus rien à prendre, il faut bien commencer à produire. De cette nécessité de produire qui se manifeste très tôt, il s'ensuit que la forme de communauté établie par le conquérant en train de s'établir doit correspondre au niveau des forces productives existantes; et si tel n'est pas le cas, dès l'abord, elle doit se modifier en fonction des forces productives. [IA/P3-1090]

Autrement dit, la conquête, le pillage, etc., s'ils jouent un rôle historique, ne sont jamais les véritables fondements de l'ordre social. Les formes de la violence politique et sociale dépendent donc du niveau atteint par le développement des forces productives.

L'histoire de l'État se confond donc avec l'histoire de la lutte de classes étant entendu que la division de la société en classes sociales antagonistes n'est possible qu'à un certain stade du développement des forces productives. Dans les sociétés primitives, celles que Marx désigne sous le nom de «communisme primitif», il n'y a aucune possibilité de scinder la société en classes opposées, en raison du trop faible développement économique et, par conséquent, ce sont des « sociétés sans État[5] ». Chaque type de rapports de classes produit sa propre forme d'État, l'État esclavagiste, l'État féodal et enfin l'État bourgeois moderne. Et comme le communisme est le mouvement qui abolit la division de la société en classes, il n'y aura donc pas d'État communiste, les rapports sociaux transparents que les individus noueront les uns avec les autres rendront superflue une puissance séparée du reste de la société. Tel est schématiquement le dogme.

Le *Manifeste* énonce les principales formes prises par cette lutte des classes au cours de l'histoire :

> Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseurs et opprimés [...]. [MC/P1-161]

Remarquons immédiatement que, la plupart du temps, la division de la

société en classes est complexe et combine plusieurs oppositions : par exemple, « homme libre et esclave, patricien et plébéien », voilà deux antagonismes sociaux qui marquent l'histoire romaine. L'opposition de classes entre hommes libres et esclaves n'est pas du tout de même nature que l'opposition entre patriciens et plébéiens. La première de ces oppositions renvoie bien aux « modes de production » mais pas la seconde. Or ce n'est pas l'opposition maîtres/esclaves qui a dominé l'histoire de la République, mais bien plutôt l'opposition patriciens/plébéiens – il suffit de songer à l'importance de la question agraire dans les guerres intestines qui ont si fréquemment déchiré la République. Or il n'est pas certain qu'on puisse définir l'opposition des patriciens aux plébéiens comme une opposition de classes mais bien plutôt comme un conflit entre ordres (en allemand et dans le vocabulaire hégélien, *Stand*). Or, sauf dans le *Manifeste*, un texte à vocation d'agitation où il est nécessaire de faire quelques entorses à la précision scientifique, Marx ne confond jamais classe et ordre. Les sociétés antiques ou féodales ressortissent bien à une analyse en termes de classes sociales, mais le conflit de classes n'y est pas nécessairement le conflit central. C'est seulement avec la domination du MPC que les conflits de classes deviennent véritablement les conflits centraux, dans le même temps que les ordres sont éliminés.

Voilà en tout cas une première difficulté.

DÉFINITION DES CLASSES SOCIALES : RAPPORTS SOCIAUX

Il y a seconde difficulté, plus épineuse. Comment définit-on une classe sociale? Nous avons une ébauche de définition dans le livre III du *Capital* :

> Ceux qui ne possèdent que leur force de travail, ceux qui possèdent le capital et ceux qui possèdent la terre – leurs sources de revenu étant respectivement le salaire, le profit et la rente foncière – en d'autres termes les travailleurs salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers, constituent les trois grandes classes de la société moderne fondée sur le mode de production capitaliste. [K3, Conclusion – P2-1484]

On pourrait donc en déduire que l'origine des revenus détermine l'appartenance de classe. Autrement dit, les rapports de distribution des revenus seraient les déterminants de la division des classes. Il s'agit

néanmoins d’un fragment d’un texte inachevé qui ne peut nous donner le dernier mot de la théorie de Marx. Cette définition des classes par l’origine du revenu est elle-même critiquée par Marx comme purement formelle et reprenant au fond les préjugés de l’économie politique bourgeoise [voir K3, VII/P2-1425-1441 : « La formule trinitaire»]. Mais comme les rapports de distribution reflètent les rapports de production, on reste bien dans les schémas du matérialisme historique. En dernière analyse, ce sont les rapports de production qui « distribuent » les classes sociales.

Pourtant cette démarche est loin d’être toujours celle de Marx. Le *Manifeste*, quand il oppose homme libre et esclave comme exemple de lutte des classes, escamote précisément les rapports de production puisque l’homme libre n’est pas nécessairement un propriétaire d'esclaves[6] ! Être libre, à l’époque romaine, c’est seulement un statut, celui de qui n’est pas esclave, mais les hommes libres se divisent en de nombreuses classes sociales. En outre, l’appropriation du surplus social ou du surprofit ne semble pas suffisante pour définir une classe sociale. Ainsi, Marx évoque le rôle du capital commercial dans les formations sociales précapitalistes dans les termes suivants :

> Tant que le capital commercial assure l’échange des produits de communautés humaines peu développées, le profit commercial n’apparaît pas seulement comme extorsion et filouterie, mais c’est bien de là qu’il provient en grande partie. Il ne se contente pas d’exploiter la différence entre les prix de production des différents pays, agissant ainsi sur la détermination des valeurs des marchandises et leur égalisation; il s’approprie la majeure partie du surproduit parce que ces modes de production s’y prêtent : tantôt il s’interpose entre les communautés dont la production est surtout orientée vers la valeur d’usage et pour lesquelles la vente des produits à leur valeur – dans la mesure où ils sont destinés à la circulation – ne présente qu’un intérêt secondaire ; tantôt, dans ces systèmes primitifs, les possesseurs du surproduit auxquels le commerçant a affaire – maître d’esclave, seigneur féodal, l’État (par exemple, le despote oriental) – représentent la richesse jouisseuse guettée par le marchand, comme l’a très justement deviné Adam Smith. [K3, IV/P2-1099]

Nos « proto-capitalistes » (le capital commercial), s’ils forment une classe, n’ont pas de lien direct avec le mode de production, puisqu’ils ne sont que des exploiteurs plus ou moins parasitaires («filouterie») d’autres modes de production. Mais de plus, parmi les classes exploiteuses propres à ces modes de production orientés vers la valeur d’usage, on trouve des entités qui, *a priori*, ne sont pas des classes, ainsi l’État, sous la forme, par exemple, du « despote oriental».

Revenons à l'idée que ce sont les rapports de production qui distribuent les classes. L'antagonisme entre la classe ouvrière et la classe capitaliste, entre prolétaires et bourgeois est déjà entièrement inclus dans la formule A – M – A'. En effet, cette formule qui semble une simple transformation de la formule de l'échange marchand M – A – M en est la négation réelle : pour passer de A à A', il faut que, sur le marché, se soient rencontrés un acheteur de force de travail (l'« homme aux écus » transformé en capitaliste) et un vendeur de force de travail. Or, nous l'avons vu plus haut, loin d'être une transaction ordinaire entre deux échangistes, ce rapport entraîne pour le vendeur une soumission qui s'appelle exploitation.

Marx revient sur cette question dans le livre II du *Capital*. En appelant *Ft* la force de travail et *Mp* les moyens de production, Marx étudie plus précisément la première partie du cycle A – M – A' en la décomposant sous la forme :

$$A - M \begin{cases} Ft \\ Mp \end{cases}$$

L'essentiel, pour ce qui nous occupe ici, est la transformation M – *Ft*. Voici ce qu'en dit Marx :

> […] bien que dans l'acte M – *Ft*, le possesseur d'argent et le possesseur de force de travail ne s'affrontent qu'à titre d'acheteur et de vendeur, le premier intervient d'emblée en tant de possesseur des moyens de production, condition matérielle de l'emploi productif de la force de travail par son possesseur : c'est comme propriété d'autrui que les moyens de production affrontent le travailleur. Quant à celui-ci, il affronte l'acheteur de son travail en tant que force de travail d'autrui : celle-ci doit passer sous l'autorité du capitaliste et s'incorporer à son capital afin que celui-ci puisse devenir vraiment productif. De ce fait, *le rapport de classes en capitaliste et salarié existe dès le moment où l'un et l'autre se font face dans l'acte A* – Ft *(*Ft – *A, du côté du travailleur)*[7]. [K2, I/P2-516]

Autrement dit, si l'on comprend bien, dans le MPC au moins, le rapport de classes est précisément ce qui constitue les classes ! Tout se joue dans ce « A – M – *Ft* », rapport d'échange en apparence qui instaure la soumission du vendeur de force de travail au propriétaire des moyens de production. Certes, qu'un tel rapport ne puisse exister que lorsque tout un processus historique a eu lieu, c'est l'évidence : il faut préalablement que l'association entre les moyens de production et la force de travail ait été dissoute.

Quoi qu'il en soit, si nous n'avons pas chez Marx de définition objective des classes et singulièrement de la classe ouvrière un tant soit peu précise, en

revanche nous disposons d'un concept totalement dépourvu d'ambiguïté, celui de rapport de classes. Le rapport, la relation, en quelque sort préexiste à ce qu'il met en rapport. Nous avons donc ce qu'on pourrait appeler, à la suite d'Étienne Balibar, une « ontologie de la relation »[8].

Cette question est abordée par Marx dans la VIe thèse sur Feuerbach :

> Feuerbach réduit l'essence de la religion à l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est dans sa réalité l'ensemble des relations sociales. [P3-1032]

Appliquons la thèse. L'essence « prolétaire » ne réside donc pas dans quelque chose qui serait inhérent à ce genre d'individu, mais simplement à un certain genre de rapport social, celui précisément que définit A – M – *Ft*. La « classe ouvrière » n'est rien d'autre que l'ensemble des liens que nouent les individus qui sont engagés dans ce type de lien A – M – *Ft*.

Mutatis mutandis, on peut en dire autant de la classe capitaliste. Ce qui transforme un « homme aux écus » en capitaliste, c'est qu'il achète de la force de travail et donc qu'il consomme ses écus de manière productive. Si bien d'ailleurs que Marx peut dire que le capitaliste n'est pas autre chose que le « fonctionnaire du capital », cet « agent fanatique de la production pour la production ».

QU'EST-CE QUI FAIT D'UN ENSEMBLE D'INDIVIDUS UNE CLASSE ?

Voilà pour l'aspect objectif, sur lequel cependant nous aurons encore beaucoup de choses à dire un peu plus loin.

Mais Marx ne s'en tient pas à cet aspect objectif, conséquence du concept scientifique de mode de production. L'analyse des classes sociales dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* déborde largement ce cadre formel avec l'analyse de la situation sociale des paysans. On sait que, dans ce texte, Marx situe la base sociale du second bonapartisme dans le « paysan parcellaire ». Or, pour Marx, les paysans parcellaires ne forment pas une classe à proprement parler. Si on examine le raisonnement qui conduit Marx à cette conclusion, on pourra saisir, négativement, en creux, ce qu'est la théorie marxienne des classes sociales.

Les critères « objectifs », extérieurs, existent pourtant, qui pourraient déterminer « sociologiquement » une classe paysanne.

> Les petits paysans constituent une masse énorme dont les membres vivent tous dans la même situation, mais sans avoir de contacts multiples les uns avec les autres. [P4-532]

Cette situation objective commune est donc précisément ce qui fait que les paysans ne forment pas une classe sociale.

> Leur mode de production les isole les uns des autres au lieu d'établir un commerce mutuel. L'isolement est encore augmenté par les médiocres moyens de communication français et par la pauvreté des paysans. [*Ibid.*, note]

Autrement dit une classe sociale ne se définit pas seulement par une situation objective dans une certaine structure sociale. Une classe sociale ne peut se former que sur la base du « commerce mutuel » de chacun de ses membres, commerce dans lequel ceux qui partagent une même condition peuvent prendre conscience de la communauté de leurs intérêts. Marx définit alors la place de la paysannerie française dans une de ces expressions cruelles qu'il affectionne :

> C'est ainsi que la grande masse de la nation française est constituée par une simple addition de grandeurs équivalentes, à peu près comme les pommes de terre dans un sac forment un sac de pommes de terre. [P4-533]

Sans un « vécu » commun de tous les individus qui partagent la même condition sociale, il n'y a pas à proprement parler de classe sociale. À l'inverse des paysans, les ouvriers peuvent former une classe sociale bien que la concurrence sur le « marché du travail » tende elle aussi à les isoler :

> Tout en les rassemblant, la concurrence isole les individus les uns des autres, non seulement les bourgeois, mais davantage encore les prolétaires. C'est pourquoi un temps assez long s'écoule avant que ces individus puissent s'unir, sans parler du fait que, pour ne pas rester purement locale, cette union nécessite la création préalable, par la grande industrie, des moyens indispensables, tels que les grands centres industriels et les voies de communication rapides et bon marché. [ID/P3-1105]

Pour que des individus forment une classe, il est donc nécessaire qu'il existe entre eux des liens objectifs suffisamment forts. Ces liens objectifs sont la condition de la formation de liens subjectifs : une classe sociale est donc une entité idéale qui suppose des individus s'éprouvant eux-mêmes, subjectivement, comme ayant une appartenance commune de classe. Pour rester dans la terminologie de la tradition marxiste, il n'y a pas de classe en dehors des individus ayant une conscience de classe, quelles que soient les formes spécifiques que puisse prendre cette conscience de classe. Des individus entretenant un « commerce mutuel », c'est bien ce qui est la réalité ultime sur quoi porte l'analyse marxienne. Il faut savoir comment ces individus s'y prennent pour « manger et boire, se loger, se vêtir et maintes autres choses encore » [IA/P3-1059], et c'est seulement en répondant à ces questions les plus immédiates qu'on peut comprendre les formes que prend la « lutte des classes », car c'est seulement ainsi qu'on peut comprendre le « commerce » qu'entretiennent les individus et donc les idées qu'ils se forgent.

Mais la « lutte des classes » ne peut être réduite au simple constat des oppositions objectives d'intérêts qui n'explique rien et, en particulier, ne permet pas d'expliquer pourquoi les individus agissent si souvent contre ce qui paraît comme leur « intérêt objectif». Les formes que prend la lutte des classes doivent à leur tour être expliquées et cette explication renvoie à l'ordre de la vie subjective des individus. Un certain marxisme soutient que, au moins en moyenne, c'est la situation objective, la situation de classe, qui détermine ou du moins conditionne les comportements des individus. Mais la lecture de Marx peut tout aussi bien nous convaincre que les classes ne sont que des effets, agglomérés à grande échelle des comportements et actions individuels, qui doivent être saisis dans leur singularité.

Toujours dans le passage déjà cité du *18 Brumaire*, Marx s'occupe des conditions de vie de la majorité des paysans et fait ces réflexions qui peuvent sembler curieuses :

> La propriété parcellaire, dont le développement l'entraîne inévitablement à cet asservissement par le capital, a transformé la masse de la population française en troglodytes. Seize millions de paysans (femmes et enfants inclus) vivent dans des cavernes, dont un grand nombre n'a qu'une ouverture, d'autres deux seulement, et les plus favorisés trois ouvertures seulement. Or, les fenêtres sont pour une maison ce que les cinq sens sont pour la tête. [P4-536]

La comparaison de la maison avec la tête et des fenêtres avec les cinq sens indique clairement que, pour Marx, la situation de classe est d'abord une inscription dans le corps de chaque individu, dans la manière dont il perçoit le monde. Les conditions de logement apparaissent comme une insupportable mutilation de l'individualité ; ne vivre qu'avec une fenêtre, c'est être privé de l'usage des sens.

Ce que nous voyons ici à propos des paysans est encore plus vrai quand Marx parle des ouvriers. L'appartenance à la classe ouvrière, c'est un certain vécu subjectif. L'étude du vocabulaire de Marx, en particulier dans *Le Capital*, montrerait sans ambiguïté, que c'est bien l'ouvrier, comme individu singulier, dans son rapport avec les autres ouvriers et dans son conflit avec le capitaliste, qui est premier. On peut reprendre, dans le détail tous ces passages du *Capital* que les commentateurs ont souvent tenu pour anecdotiques ou simplement illustratifs. L'histoire de Mary-Anne Walkley qui semble tout droit sortie d'un feuilleton du XIXe siècle figure en bonne place dans le chapitre X, consacré à la journée de travail.

Dans les dernières semaines de juin 1863, tous les journaux de Londres publiaient un article avec ce titre à sensation : « *Death from simple overwork* » (mort par simple excès de travail). Il s'agissait de la mort de la modiste Mary-Anne Walkley, âgée de vingt ans, employée dans un très respectable atelier qu'exploitait une dame portant le doux nom d'Elise, fournisseuse de la cour. C'était la vieille histoire si souvent racontée. Il était bien vrai que les jeunes ouvrières ne travaillaient en moyenne que seize heures et demie par jour, et pendant la saison seulement trente heures de suite sans relâche ; il était vrai aussi que pour ranimer leurs forces de travail défaillantes, on leur accordait quelques verres de Sherry, de Porto ou de café. Or, on était en pleine saison. Il s'agissait de bâtir en un clin d'œil des toilettes pour de nobles ladies allant au bal donné en l'honneur de la princesse de Galles, fraîchement importée. Mary-Anne Walkley avait travaillé vingt-six heures et demie sans interruption avec soixante autres jeunes filles. Il faut dire que ces jeunes filles se trouvaient trente dans une chambre contenant à peine un tiers de la masse cubique d'air nécessaire, et la nuit dormaient à deux dans un taudis où chaque chambre à coucher était faite à l'aide de diverses cloisons en planches. Et c'était là un des meilleurs ateliers de modes. Mary-Anne Walkley tomba malade le vendredi et mourut le dimanche sans avoir, au grand étonnement de dame Elise, donné à son ouvrage le dernier point d'aiguille. Le médecin appelé trop tard au lit de mort, M. Keys, déclara tout net devant le *Coroner's Jury* que : Marie-Anne Walkley était morte par suite de longues heures de travail dans un local d'atelier trop plein et dans une chambre à coucher trop étroite et sans ventilation. Le *Coroner's Jury*, pour donner au médecin une leçon de savoir-vivre, déclara au contraire que : la défunte était morte d'apoplexie, mais qu'il y avait lieu de craindre que sa mort n'eût été accélérée par un excès de travail dans un atelier trop plein, etc. « Nos esclaves blancs, s'écria le *Morning Star*, l'organe des libres-échangistes Cobden et Bright, nos esclaves blancs sont les victimes du travail qui les conduit au tombeau ; ils s'épuisent et meurent sans tambour ni trompette. »

> [K1-III, P1-1256-1257]

L'exploitation, insistons à nouveau sur ce point, n’est pas une question théorique, ce n’est pas une formule pour économistes, puisque précisément, comme le disait déjà *Misère de la philosophie*, les catégories de l’économie ne sont que l’expression théorique des rapports sociaux, mais les rapports sociaux eux-mêmes n’ont d’existence effective que dans les individus vivants eux-mêmes[9]. Dans *Le Capital* et précisément en son cœur qui est le chapitre X, on retourne des formules théoriques à la réalité concrète, celle de la souffrance vécue par Mary-Anne Walkley. Ce sont ces milliers d’histoires que Marx évoque dans ses formules générales :

> Le capital ne s’inquiète donc point de la santé et de la durée de la vie du travailleur, s’il n’y est pas contraint par la société. À toute plainte élevée contre lui à propos de dégradation physique et intellectuelle, de mort prématurée, de tortures du travail excessif, il répond simplement : « Pourquoi nous tourmenter de ces tourments, puisqu’ils augmentent nos joies (nos profits)? » [K1-III, P1-806]

Tout cela ne fait pas un concept de classe, mais seulement une « phénoménologie », pour parler comme Michel Henry. En particulier, et nous ne le verrons bientôt, si la classe s’identifie par un vécu, peut-on regrouper sous le même intitulé « classe ouvrière » les chauffeurs routiers, les opérateurs sur une chaîne de production, les agents de dépannage à domicile, les techniciens, et bien d’autres encore dont nous reparlerons plus loin. Bien que cela ne soit jamais l’objet d’une théorisation et bien que l’analyse conceptuelle du *Capital* dise le contraire, il y a dans ce grand œuvre de Marx une certaine représentation de la classe ouvrière ou du prolétariat qui a longtemps tenu lieu de concept : la classe ouvrière, c’est Marie-Anne Walkley !

CLASSE ET CONSCIENCE DE CLASSE

Cependant, ce vécu subjectif doit aussi être un vécu subjectif commun. Marx n’oublie jamais que les individus, quand ils entrent en coopération avec d’autres individus, continuent de poursuivre leur intérêt particulier. Mais la conjonction de ces intérêts particuliers compose un intérêt social commun. Ici

la différence entre la classe paysanne et la classe ouvrière (si on veut employer le même terme dans les deux cas, ce qui peut se discuter) tient en ce que manquera toujours à la paysannerie la conscience d'être une classe, précisément parce que les paysans sont des paysans parcellaires, placés l'un à côté de l'autre, alors que les ouvriers sont réunis dans un système coopératif qu'est la fabrique capitaliste.

Ainsi, on pourrait penser qu'une classe n'est véritablement une classe que lorsqu'elle a une conscience de classe. Reste que cette question est elle-même très confuse. L'expression « conscience de classe » ne figure pas chez Marx ; elle est une construction postérieure des marxistes. On n'y trouvera pas non plus de référence à la « conscience de la classe ouvrière », au « prolétariat conscient », autant d'expressions qui sont courantes sous la plume de Lénine, Trotski ou leurs sectateurs, et, bien que plus rarement, dans les textes tardifs de Engels. Cette absence de la « conscience de classe » chez Marx n'est pas vraiment étonnante : la conscience n'étant rien d'autre que l'être conscient, il n'y a aucune raison de séparer l'être de la conscience. Comment pourrait-il y avoir une « conscience de classe » distincte de la classe réelle, c'est-à-dire distincte des individus en relation les uns avec les autres qui forment une classe?

Certains marxistes tentent de se tirer d'affaire en ayant recours à schéma hégélien – ou plutôt pseudo-hégélien –, distinguant la « classe en-soi » et la « classe pour soi ». Une classe aurait une existence objective, déterminée par une certaine structure socio-économique, et deviendrait consciente d'elle-même, « pour soi », en se dotant d'organisations qui expriment cette conscience collective. Mais cette théorie pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. D'une part, on suppose qu'il existe une définition objective et claire d'une classe sociale et d'autre part il faut ensuite pouvoir dire précisément ce qu'est une conscience de classe.

Des individus ont conscience de leurs appétits, de leurs désirs propres, mais déjà la conscience de leurs intérêts est plus complexe qu'il n'y paraît. Suivant Spinoza ou la théorie de Marx de l'idéologie, on peut facilement comprendre pourquoi généralement les individus n'ont pas une claire connaissance – une connaissance adéquate dirait Spinoza – de leur utile propre et désirent souvent ce qui en réalité leur nuit. Après tout, si les capitalistes connaissaient clairement leur utile propre, ils ne passeraient pas leur vie à accumuler du capital, ils ne réduiraient pas leur existence à la recherche de biens incertains

comme l’argent et les honneurs ! Marx lui-même, apparemment peu sensible aux leçons de sagesse spinoziste, fait remarquer que le capitaliste aussi est aliéné puisqu’il est transformé, dans le rapport qu’est le capital, en un moyen du capital, en agent de l’accumulation, même si cette aliénation est la source de son pouvoir. En réalité, on ne trouve ni dans le marxisme ni chez Marx de définition un tant soit peu sérieuse de l’intérêt sinon la définition platement utilitariste qui identifie l’intérêt à l’accumulation des biens et éventuellement à la maximisation des plaisirs.

En outre, nos intérêts, même en s’en tenant aux définitions les plus plates et les plus communes, ne forment pas un ensemble homogène : en tant que producteur, l’ouvrier a intérêt à ce que les salaires soient les plus élevés, mais dès qu’il se mue en consommateur, il va nécessairement se précipiter sur les prix les plus bas, c’est-à-dire contribuer directement, par son choix, à la baisse générale des salaires. Il faudrait aussi se demander comment les intérêts individuels peuvent constituer un intérêt commun « de classe ». À la recherche de clients, chaque capitaliste doit souhaiter rencontrer des acheteurs fortunés ou aisés et il a donc intérêt à ce que les autres capitalistes accordent à leurs ouvriers de bons salaires, pendant que lui-même s’en tient au strict minimum. Autrement dit, le fait qu’ils aient tous le même type d’intérêt divise entre eux les capitalistes : avoir un intérêt commun ne fait pas une communauté[10].

De même tout engagement d’un salarié dans l’action collective (adhésion à un syndicat, participation à une grève) suppose un arbitrage entre l’intérêt immédiat ou parfois la contrainte la plus pressante (ne pas perdre une journée de salaire, économiser sur la cotisation syndicale) et les espoirs d’amélioration de son sort que lui promet l’action. Cet arbitrage est tout sauf évident. Reprenant la tradition des premières sectes socialistes ou anarchistes, les partis marxistes, notamment ceux issus de l’Internationale communiste, ont imposé une conception moralisante de l’action et de la « mission de la classe ouvrière », en recourant à des discours qui leur auraient valu les quolibets de Marx. Pour ces partis, il va de soi que l’ouvrier conscient est celui qui fait passer son intérêt de classe à long terme avant son intérêt individuel à court terme. Mais ce genre de discours n’est qu’une reprise sous une autre forme du catéchisme chrétien – souffrir dans cette vallée de larmes pour gagner son salut dans l’au-delà. Du point de vue matérialiste – à tous les sens possibles du terme – « un bon “tiens” vaut mieux que deux “tu l'auras” » et, par conséquent, il vaut sans doute mieux, dès qu’on le peut, essayer d’améliorer

son propre sort dans l'immédiat que se sacrifier pour un communisme à peu près aussi hypothétique que le paradis des chrétiens ou des musulmans. Il serait intéressant de se demander pourquoi les ouvriers sont d'autant plus révolutionnaires qu'ils viennent à peine de quitter la condition de travailleurs indépendants et donc ne sont pas encore pleinement intégrés au processus de production capitaliste. Inversement, dès qu'ils ont une claire conscience et de leur situation de classe et de la réalité objective du MPC, ils tendent à construire non plus des organisations révolutionnaires mais plutôt des syndicats aptes à mieux négocier la vente de la force de travail. Ces propositions peuvent être étayées par de nombreux exemples concrets dans l'histoire : les fondateurs du mouvement ouvrier révolutionnaire furent surtout des artisans ou des ouvriers issus directement des métiers anciens, disposant d'une qualification élevée, d'une certaine culture et d'une habitude de la solidarité qu'avaient donnée les anciennes corporations ou le compagnonnage. La classe ouvrière la plus ancienne, la plus développée, la classe ouvrière britannique fut aussi la moins « révo-lutionnaire ». Tout ce qui est incompréhensible pour quiconque adopte le marxisme comme article de foi s'explique sans difficulté si on revient aux principes formulés par Marx : partir de la manière dont les hommes vivent et donc de leur être conscient.

La situation n'est pas plus claire si on envisage la « conscience de classe ». Si la classe n'est pas une entité réelle, mais seulement un être de raison, on voit mal comment elle pourrait avoir une conscience, sinon métaphoriquement. Pour qu'on puisse parler de « conscience de classe», il faut donc imaginer que cette conscience existe sous la forme d'institutions qui expriment les intérêts de classe et font exister la classe. Pour les marxistes, la conscience de classe de la bourgeoisie n'existe pas dans la tête des capitalistes individuels mais dans les institutions politiques (l'État), sociales (les chambres de commerce, les associations patronales) et culturelles (les écoles de commerce et de management) ou dans le système juridique. Face à la classe capitaliste, la classe ouvrière devait donc construire ses propres institutions matérialisant sa conscience de classe : sociétés mutuelles, syndicats, bourses du travail, parti.

Cette conception, excellente du point de vue pragmatique, pour l'organisation qui veut prendre pied dans la société et participer à la direction des affaires, ne résiste cependant pas à un examen un peu approfondi. Prenons l'exemple des mouvements révolutionnaires en France entre la fin du XVIIIe et le début du XXe siècle. Qui exprimait, en 1789 et après, la conscience des

classes en présence? La classe bourgeoise était très divisée ; une fraction était parfaitement intégrée à l'Ancien Régime dont elle profitait; une autre fraction soutenait une monarchie constitutionnelle ; une troisième beaucoup plus radicale se trouva, par la logique des événements, à l'origine de l'instauration de la République. Toutes ces fractions et factions politiques étaient d'accord pour défendre la propriété, la liberté d'entreprendre et la liberté du commerce. Mais elles avaient des conceptions différentes de la société et du pouvoir politique et ils se heurtèrent, parfois violemment, pendant plus d'un siècle – en gros jusqu'à la stabilisation de la IIIe République. En outre, aucun groupe ne se voulait le défenseur des intérêts de la classe bourgeoise dans son ensemble ; tous affirmaient lutter pour les intérêts de la nation tout entière. Parfois s'y mêlait sans doute une lucidité un peu cynique, mais dans l'ensemble nous pouvons, sans dommage, admettre la sincérité des porte-parole des divers représentants de la classe bourgeoise. Dans le tableau divers des luttes de classes en France – un tableau que Marx esquisse magistralement dans deux ouvrages, *Les Luttes de classes en France. 1848 à 1850* et *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* – il est assez vain de chercher quelque chose comme la « conscience de classe de la bourgeoisie ». Marx d'ailleurs ne s'y intéresse pas du tout et il va montrer au contraire comme les diverses factions bourgeoises (légitimistes, orléanistes, bonapartistes, républicains) se combattent les unes les autres et s'unissent en même temps pour réprimer tout mouvement social, pour empêcher les ouvriers d'intervenir pour leur propre compte dans les luttes politiques qui agitent toute cette époque. Mais aucune fraction n'a une claire conscience de ce qu'impliquent ses propres intérêts de classe – même si les individus connaissent assez bien leurs intérêts matériels immédiats. Marx dit que finalement, en 1851, la bourgeoisie toutes tendances confondues a accepté de se soumettre au sauveur suprême, Louis Bonaparte, le « héros Crapulinsky » comme il l'appelle. Pourtant, elle le fait dans une situation où les ouvriers ne sont plus menaçants (le mouvement ouvrier a été saigné par les massacres de juin 1848) et il n'y a ni projet ni conscience de classe. Il y a un enchaînement mécanique de la crise qui aboutit à la prise du pouvoir par la « société du 10 décembre », une soi-disant société de bienfaisance, « dans la mesure où tous ses membres, à l'exemple de Bonaparte, éprouvaient le besoin de se faire charité aux dépens de la nation laborieuse » [*Le 18 Brumaire*, P4-489]. Et cette société qui sauve la bourgeoisie ne représente absolument pas la classe bourgeoise. Voici comment Marx dépeint son chef :

> Ce Bonaparte, qui s'institue le *chef du lumpenprolétariat*, qui retrouve là seulement, sous une forme multipliée, les intérêts qu'il poursuit lui-même personnellement, qui, dans ce rebut, ce déchet, cette écume de toutes les classes de la société, reconnaît la seule classe sur laquelle il puisse s'appuyer sans réserve, c'est le vrai Bonaparte, le Bonaparte "sans phrase". Vieux roué retors, il considère la vie des peuples, leur activité civique comme une comédie au sens le plus vulgaire du mot, comme une mascarade, où les grands costumes, les grands mots et les grandes poses ne servent qu'à masquer les canailleries les plus mesquines. [*Ibid.*]

Finalement, le gouvernement de Louis Bonaparte réconcilia le capital bancaire et le capital industriel, les banquiers saint-simoniens firent de bonnes affaires tout en faisant valoir leur conception du progrès : aucun gouvernement ne peut faire abstraction des forces réelles qui permettent la reproduction de la société. Mais pour comprendre ce processus qui va du renversement de la république parlementaire « bourgeoise » dominée par le « parti de l'ordre » par une clique d'aventuriers qui finalement sauve la bourgeoisie contre elle-même, il n'est nul besoin de faire appel à la « conscience de classe ».

Il en va de même avec la classe ouvrière. Pour défendre les intérêts de classe des ouvriers un syndicat doit être capable d'agir à long terme, de survivre entre deux phases d'explosion sociale. Il doit se faire reconnaître légalement, avoir des locaux, salarier des permanents. Mais, ce faisant, il devient non seulement une organisation ouvrière mais aussi une institution de la société bourgeoise et c'est d'ailleurs parce qu'elles ont compris cela que les classes dominantes reconnaissent les syndicats, pas toujours de gaieté de cœur, mais en sachant que les proclamations révolutionnaires sont réservées pour les banquets d'anniversaire. Dans l'action quotidienne, le syndicat ne peut pas demander l'« abolition du salariat et du patronat » ainsi que le proclame fièrement la charte constitutive du mouvement syndical en France. À la limite les capitalistes accepteraient bien l'abolition du salaire et même parfois celle des salariés – qu'on peut transformer en travailleurs à façon sur le modèle des soyeux lyonnais du début du XIXe siècle. À l'opposé, les ouvriers organisés en syndicats cherchent à vendre leur force de travail au meilleur prix, c'est-à-dire à participer aux conditions les moins désavantageuses au procès de production capitaliste. Cela ne signifie pas que l'existence d'un fort mouvement syndical n'est pas en elle-même porteuse de potentialités de transformation sociale. Mais la contradiction dans laquelle se trouve le mouvement syndical et plus généralement le mouvement ouvrier n'est pas

contingente. Il ne sert à rien non plus d'invoquer des facteurs exogènes – comme la théorie de la corruption des chefs ouvriers. La conception marxienne de ce qu'est une société et la connaissance des impératifs de la production et de la reproduction des conditions d'existence suffisent.

Les individus peuvent avoir une conscience plus ou moins claire de la situation, de ses enjeux et des gains et pertes que chacun peut escompter. La conscience de classe apparaît bien comme une « entité inutile ». Il faut s'en tenir à un point de vue strictement matérialiste et nominaliste, celui de l'analyse des forces en lutte, des changements et reclassements au sein de ces forces dans le cours de cette lutte, non pas en fonction d'on ne sait quelle essence de classe, mais à partir des problèmes concrets posés dans une conjoncture donnée.

Les classes sociales dans le MPC

Les complications d'une théorie générale des classes sociales – valable pour tous les modes de production et les formations sociales concernés – semblent une entreprise hasardeuse. Essayons maintenant de voir ce qu'il en est des classes sociales dans le mode de production capitaliste, c'est-à-dire dans un mode de production qui tend à réduire les classes à leur épure et a procédé à la liquidation des ordres ou des états.

CAPITAL ET CLASSE BOURGEOISE

Il pourrait sembler que la classe bourgeoise trouve facilement une définition objective. Il suffit de l'identifier à la classe des possesseurs de capital, la classe capitaliste. Mais cette définition est à la fois trop large et trop étroite. Il y a des possesseurs de capital qui manifestement ne font pas partie de la classe bourgeoise : petits épargnants, salariés titulaires d'un fonds de pension, etc. Il y a aussi des individus qu'on peut sans difficulté rattacher à la classe capitaliste bien qu'ils ne soient pas, ou pas avant tout des possesseurs de capital : c'est le cas des « managers » et de tous ceux qui assurent la direction du processus de production en vue d'extorquer la plus-value.

Prenons maintenant la définition que donne Marx en conclusion du livre III du *Capital* (*cf.* supra). La classe capitaliste (ou bourgeoisie) est composée de ceux qui vivent de la plus-value. Cela comprend évidemment au premier chef

les capitalistes industriels ainsi que leurs chargés de pouvoir. On peut y ajouter les propriétaires fonciers et les banquiers qui ne vivent pas directement de la plus-value, mais de son partage – si on admet l'analyse de Marx selon laquelle la rente et l'intérêt de l'argent sont des parts de la plus-value produite par le capital productif. Mais on peut également admettre que vivent de la plus-value toutes les couches improductives de la société, tous ceux dont les activités sont considérées comme les faux frais du capital : fonctionnaires, policiers, membres des sociétés de gardiennage, etc. On soutiendra pourtant difficilement qu'un gendarme de base ou un concierge font partie de la classe dominante. Ni la possession de capital ni le fait de vivre directement ou indirectement de la plus-value ne suffisent donc à déterminer la classe capitaliste.

CLASSE OUVRIÈRE ET PROLÉTARIAT : LA LUTTE DÉFINIT LA CLASSE

On pourra nous rétorquer que la bourgeoisie, classe divisée par nature, ne peut ni avoir de véritable conscience de classe, ni former une classe homogène, à l'inverse de la classe ouvrière. Mais si nous essayons de définir la classe ouvrière, nous ouvrons à nouveau la boîte de Pandore. Nous avons utilisé jusqu'à présent la locution « classe ouvrière » comme si elle désignait une réalité à peu près définie et comme si elle était un concept déterminé de Marx. D'une part Marx utilise plusieurs termes différents bien qu'ayant des points de recoupement : prolétariat, classe ouvrière, producteurs. D'autre part, la définition précise de chacune de ces catégories est introuvable.

Voyons par exemple comment le *Dictionnaire critique du marxisme* de Labica et Bensussan traite la question. On y trouve une entrée «classes» qui conclut sur l'impossibilité d'une définition formelle des classes sociales chez Marx et rappelle surtout en quoi le concept de classe se distingue de celui d'état (*Stand*) chez Hegel ou encore de celui de caste. On trouve ensuite une entrée pour « classe moyenne » et rien pour la classe ouvrière. C'est seulement dans l'entrée « prolétariat » que le dictionnaire aborde la classe ouvrière pour relever le flou des distinctions entre prolétariat et classe ouvrière. Parcourons les autres ouvrages classiques du marxisme : il n'en va pas mieux. Par exemple, le gros *Traité d'économie marxiste* de Ernest Mandel (4 volumes, UGE-10/18) ne consacre que quatre pages… à la lutte des classes

à la fin du tome 1. Les entreprises théoriques « marxistes » visant à construire une théorie des classes partent précisément de ce constat de la quasi-inexistence d'une théorie des classes sociales chez Marx et cherchent donc à compléter ou à dépasser Marx sur ce terrain[11]. Donc ni théorie des classes en général, ni théorie des classes dans le MPC et pas non plus de théorie de la classe ouvrière !

Le terme «prolétariat» fait son entrée dans le vocabulaire marxien vers 1843. Mais c'est seulement sous une forme très philosophique, sous la forme d'une construction spéculative, ainsi dans *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit* de Hegel :

> […] Où trouver la possibilité *positive* de l'émancipation allemande ?
>
> *Réponse* : dans la formation d'une classe chargée de *chaînes radicales*, une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles et qui ne revendique aucun *droit particulier*, parce qu'on lui a fait subir non un *tort particulier*, mais un *tort absolu*, qui ne peut plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais seulement à un titre *humain*, qui n'est pas en opposition partielle avec les conséquences, mais en opposition totale avec les principes politiques de l'État allemand, une sphère enfin qui ne peut s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et partant sans les émanciper toutes ; en un mot, une sphère qui est la *perte totale* de l'homme, et ne peut donc se reconquérir elle-même sans *la reconquête totale de l'homme*. Cette dissolution de la société en tant que *Stand* particulier, c'est le *prolétariat*. [P3-396]

Le prolétariat est défini comme classe universelle parce qu'il a été dépouillé de toute particularité. Mais cette définition est une définition *a priori*, construite en partant d'une conception téléologique de l'histoire, une histoire orientée vers une émancipation qui n'est rien d'autre que la reprise de la fin de l'histoire hégélienne. Bref, cette définition du prolétariat comme classe ou *Stand* – le flottement du vocabulaire est tout aussi significatif – est une définition idéaliste, que Marx ne reprendra jamais dans ses écrits de maturité, lesquels, pour l'essentiel se gardent bien d'avoir recours à ce pathos.

Si on laisse les écrits de jeunesse et qu'on va puiser dans *Le Capital*, il faut alors se rendre à l'évidence : on n'y trouve que rarement les expressions « classe ouvrière» et « prolétariat » et jamais dans un usage clairement conceptuel. Marx parle de travail, de travailleurs, d'ouvriers mais de classe ouvrière ou de classe laborieuse très peu! Entendons-nous, Marx utilise l'expression « classe ouvrière » (une quarantaine de fois dans le livre I du

Capital) mais n’en fait aucun usage conceptuel précis. Le plus souvent « classe ouvrière » est simplement un terme commode désignant l’ensemble des ouvriers et d’ailleurs c’est très souvent dans la citation de travaux d’autres auteurs que ce terme est employé. L'expression est aussi employée en lieu et place de « mouvement ouvrier» et donc dans un sens strictement politique. La seule définition que nous pouvons trouver dans le livre I du *Capital* est celle-ci :

> […] la réglementation de la journée de travail se présente dans l’histoire de la production capitaliste comme une lutte séculaire pour les limites de la journée de travail, lutte entre le capitaliste, c’est-à-dire la classe capitaliste, et le travailleur, c’est-à-dire la classe ouvrière. [K1, III/P1]

Le capitaliste, « c’est-à-dire la classe capitaliste » et le travailleur, « c’est-à-dire la classe ouvrière » : ce n’est pas vraiment une définition. Plusieurs interprétations sont possibles.

Première interprétation : les travailleurs tout comme les capitalistes individuels sont des représentants de leur classe. Cette interprétation doit être écartée car elle retombe dans l’inversion du sujet et du prédicat propre à l’idéalisme (l’être « collectif », être de raison, devient le sujet et l’être individuel est transformé en prédicat).

Deuxième interprétation : la classe ouvrière, ce n’est rien d’autre que tous ces individus qui sont en lutte contre « leurs » capitalistes. La classe ouvrière se forme dans la répétition de la lutte : une « lutte séculaire ».

Troisième interprétation : la lutte entre le capitaliste et le travailleur n’est pas une lutte entre deux individus isolés mais entre des individus dont la relation est structurée par un rapport social, le rapport capitaliste.

La deuxième et la troisième ne se contredisent pas mais se complètent. Elles nous ramènent simplement à l’idée que ce qui définit la classe ouvrière, c’est le rapport capitaliste et rien d’autre. Mais le problème vient, d’abord, de la multiplicité des termes utilisés par Marx pour désigner la même réalité, du moins en première approche, et ensuite de la rareté relative de ces termes dans le contexte de l’analyse des rapports sociaux. En réalité Marx n’emploie les termes « prolétariat » ou « classe ouvrière » de manière un tant soit peu systématique que comme synonymes de «mouvement ouvrier». Cette définition ne dit rien de ce qu’est le prolétariat comme classe sociale, de ses

caractéristiques en tant que composante fondamentale de la structure sociale, mais le caractérise comme mouvement politique autonome par rapport aux partis bourgeois y compris démocratiques et radicaux. C'est déjà celle que l'on trouve dans le *Manifeste*, qui figure dans les textes des années 1848-1851, dans les écrits sur la Commune de Paris, etc. C'est donc la lutte, sur le terrain socio-économique et sur le terrain politique, qui délimite les classes.

D'où cette idée, un peu générale, mais qui nous semble peu discutable : les classes n'existent pas par elles-mêmes, la classe ouvrière y compris; elles n'existent qu'à partir du moment où il y a lutte, affrontement, conflit, sachant que le conflit fondamental est celui qui a pour enjeu l'exploitation du travail. Ou encore les classes sont antagonistes parce que c'est l'antagonisme lui-même qui les fait exister.

QU'EST-CE QU'UN PROLÉTAIRE ?

Il reste que, faute d'une définition précise du prolétariat, on peut cerner ce qu'est le prolétaire. Le terme, on le sait, désignait à Rome celui dont les enfants étaient la seule ressource. Dans *Le Capital*, la figure du prolétaire apparaît au chapitre VI de la deuxième section. Elle apparaît non pas à partir d'une genèse historique – ce qui sera fait seulement dans les passages consacrés à l'accumulation primitive et à l'expropriation des paysans; elle apparaît au contraire à partir de la construction théorique qui fait surgir le capital de la circulation marchande. Rappelons les données du problème :

> La transformation de l'argent en capital doit être expliquée en prenant pour base les lois immanentes de la circulation des marchandises, de telle sorte que l'échange d'équivalents serve de point de départ. Notre possesseur d'argent, qui n'est encore capitaliste qu'à l'état de chrysalide, doit d'abord acheter des marchandises à leur juste valeur, puis les vendre ce qu'elles valent, et cependant, à la fin, retirer plus de valeur qu'il en avait avancé. La métamorphose de l'homme aux écus en capitaliste doit se passer dans la sphère de la circulation et en même temps doit ne point s'y passer. Telles sont les conditions du problème. *Hic Rhodus, hic salta !* [K1-II, P1-713/714]

Le point nodal qui permet cette impossible double exigence, c'est l'achat et la vente de la force de travail. Pour que l'« homme aux écus » devienne un capitaliste, il doit trouver, dans la circulation, « sur le marché même», une marchandise dont l'usage produit de la valeur d'échange, une marchandise qui

crée de la valeur quand on la consomme. Cette marchandise, c'est la force de travail dont le vendeur est le « travailleur libre », c'est-à-dire le prolétaire lui-même. Être un prolétaire, c'est être quelqu'un du genre «travailleur libre », libre en un double sens comme nous l'avons vu plus haut, à la fois au sens où il n'est pas esclave et où son contrat avec le capitaliste n'est une cession impossible de lui-même (il appartient si peu au capitaliste que le capitaliste revendique le droit de se débarrasser de lui quand bon lui chante[12]. Libre aussi au sens où il est libéré de tous les ennuis de la propriété puisqu'il ne possède pas de moyens de travail et doit donc vendre au capitaliste sa force de travail pour survivre.

On pourrait pratiquement s'arrêter là : le prolétaire, c'est le salarié. Les raffinements sociologiques dont le marxisme nous a gratifiés ne changent rien à cela. Savoir si l'employé des chemins de fer est vraiment un prolétaire tout aussi prolétaire que l'ouvrier d'usine sidérurgique, on peut considérer cela de la même manière que l'on considère les discussions byzantines sur le sexe des anges. Il semble d'ailleurs que Marx ait réglé cette question puisque les industries du transport (y compris celles des lettres et des télégrammes, dit-il) produisent quelque chose qui est intégré au procès de production, et est consommé directement pendant sa production. Ces marchandises très particulières sont des valeurs transférées comme « valeur d'appoint » aux marchandises « ordinaires ». Toutes ces industries sont donc pleinement intégrées à la production capitaliste et il n'y a pas de raison sérieuse pour faire des différences « de classe » entre un travailleur des transports et un cariste au sein d'une entreprise.

On verra un peu plus loin que le sexe des anges est cependant une affaire importante quand il s'agit de déterminer la situation du mouvement ouvrier et ses perspectives, mais à ce niveau fondamental, celui où on tente de définir non la classe ouvrière mais le prolétaire, il suffit de cette expression : « travailleur libre ».

LE PRODUCTEUR, LES PRODUCTEURS ASSOCIÉS

Pour le lecteur du *Capital* familier du marxisme – celui qui se décide à ouvrir Marx après avoir été plus ou moins frotté de marxisme – il reste une dernière énigme : on n'y trouve ni la « mission historique de la classe ouvrière », ni la « dictature du prolétariat », deux formules courantes du lexique

marxiste révolutionnaire. Mais, à côté du travailleur apparaît une autre figure, celle du producteur et quand il s'agit de penser l'organisation du futur, c'est à lui que Marx passe la main. Or les producteurs, l'un des termes dont les occurrences sont les plus nombreuses dans *Le Capital*, sont tout sauf une classe sociale et, cependant, c'est leur association qui est la formule clé de la révolution sociale à venir.

Que le terme « producteur » ne désigne pas une classe sociale particulière, c'est évident. C'est une notion « anhistorique » : le pro- ducteur est simplement celui qui met en œuvre les moyens de travail, quel que soit le mode de production. On ne confondra pas non plus le producteur et l'agent de la production de biens matériels – l'ouvrier, au sens strict, celui dont la production est une œuvre, c'est-à-dire un objet fini, existant indépendamment et du producteur et du consommateur. Enfin si la très grande majorité des producteurs dans la société moderne sont des salariés, tous les salariés ne sont pas des producteurs – un mercenaire est un salarié qui ne produit pas grand-chose.

Dans le MPC, les producteurs sont tous ceux qui sont intégrés au processus de production et y exercent une fonction nécessaire. Nous avons déjà noté (*cf. supra* p. 96) que le travail de surveillance et de coordination est un travail nécessaire « partout où la production revêt la forme d'un processus socialement coordonné » [K3, V/ P2-1144]. Ce n'est certes qu'un aspect de ce travail dans le MPC – pour une autre part ce travail sert à obtenir l'extorsion maximale de plus-value. Mais c'est un aspect sur lequel les marxistes glissent souvent allègrement. Lorsque Marx aborde la question de la séparation de la propriété capitaliste et des fonctions de coordination et de surveillance, il évoque immédiatement le rôle du directeur dans une coopérative ouvrière :

> Dans la coopérative de production, le caractère contradictoire du travail de direction disparaît, puisque le directeur y est rétribué directement par les travailleurs, au lieu de représenter face à eux le capital. [K3, V/P2-1148]

Pour comprendre l'importance de cette question, on peut revenir aux manuscrits préparatoires au *Capital*. Marx y explique que le travail forme une totalité, mais, dans le MPC, cette totalité est une «combinaison de travaux» et donc c'est une unité

> dont les parties constitutives sont étrangères les unes aux autres, en sorte que le travail collectif en tant que totalité n'est pas l'œuvre du travail individuel et que l'œuvre des divers travailleurs réunis ne constitue un ensemble que pour autant qu'ils sont forcés de combiner leurs efforts, impuissants à être eux-mêmes les auteurs de cette association. [M57/P2-287]

Autrement dit, dans sa forme capitaliste, la coopération, la formation d'un travailleur collectif est en même temps aliénation. Le développement du machinisme exprime le plus complètement ce processus :

> Dans le machinisme, le savoir est pour le travailleur quelque chose d'étranger, d'extérieur et tandis que le travail vivant est subordonné au travail matérialisé qui agit en toute indépendance, le travailleur, pour autant que son labeur n'est pas exigé par les besoins du capital, devient chose superflue. [M57/P2-300]

Mais en rester là, ce serait tout simplement se lamenter sur la dureté des temps et espérer comme un progrès un retour aux conditions artisanales de la production. La critique du machinisme chez Marx ne doit pas être confondue avec la critique réactionnaire. En effet, en développant le machinisme, l'application de la science à la production et l'intégration toujours plus poussée des travaux individuels en un travail collectif, le capital ne développe pas simplement les forces productives de l'humanité en général, il « œuvre ainsi à sa propre dissolution ». Le travail simple est « devenu travail scientifique qui soumet les forces naturelles au service des besoins humains ». Le travail immédiat – l'activité immédiate de l'ouvrier – perd de son importance relativement à l'organisation de la production et au développement des machines. Cela ne veut cependant pas dire que le travail humain en général perd de son importance :

> La nature ne construit ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques, ni machines automatiques, etc. Ce sont des produits de l'industrie humaine, des matériaux naturels transformés en organes de la volonté humaine pour dominer la nature ou pour s'y réaliser. Ce sont des *organes du cerveau humain créés par la main de l'homme* ; c'est la puissance matérialisée du savoir. Le développement du capital fixe montre à quel point l'ensemble des connaissances (*knowledge*) est devenu une puissance productive immédiate. [M57/P2-307]

Il est donc clair que les producteurs – tous les individus intégrés dans ce processus productif global, dans ce « travail général » – ne se limitent pas aux

ouvriers, mais ils englobent tous ceux qui jouent un rôle dans ce processus global : ingénieurs, techniciens, spécialistes de l'organisation du travail – ce que certains sociologues, un siècle après Marx, appelleront la « nouvelle classe ouvrière ».

Certes, dans le MPC, le développement du machinisme et de l'application des sciences à la production n'a pas d'autre finalité que d'augmenter la plus-value et, loin de soulager la peine des travailleurs, d'augmenter finalement le temps effectif pendant lequel ils sont entièrement au service du capital. Mais d'un autre côté, ces transformations créent les conditions d'une nouvelle organisation sociale et technique du travail qui libérera le travailleur des chaînes dans lesquelles l'enferme le machinisme. Au lieu de subir sa participation au travail collectif comme son propre asservissement, le travailleur pourra prendre sa place dans cet organe collectif en participant à sa direction. C'est cela que Marx entend quand il dit que l'expropriation des capitalistes suppose la prise en charge de la direction de la production par les producteurs associés. Mais on voit bien, de ce qui précède, que les producteurs associés ne sont pas les ouvriers, encore moins la seule « classe ouvrière ».

Nous avons vu (*cf.* p. 96) les difficultés que posaient la formule de l'expropriation des expropriateurs et l'impossibilité logique de tirer le communisme de la dynamique des analyses du livre I. Nous voyons maintenant que lorsque Marx, encore jeune, affirme que la lutte de classes conduit nécessairement à la dictature du prolétariat, les analyses des œuvres de la maturité conduisent à une autre conclusion : l'organisation de la production sociale par les « producteurs associés ». Or ces deux perspectives, loin de se recouvrir, divergent fortement et même s'opposent sur plusieurs plans. La première perspective est fondée sur la vision politique d'une lutte de classes, opposant les deux classes antagonistes de la société et se transformant en affrontement politique alors que la deuxième, qui pourrait sembler s'inspirer de Saint-Simon et Enfantin, suppose une « alliance des producteurs » qui est aussi une alliance de classes (les managers, les ingénieurs, etc., peuvent difficilement être comptés parmi les membres de la classe ouvrière) pour réorganiser la société en partant de la production.

Cette interprétation d'un Marx saint-simonien peut se soutenir des nombreuses références laudatives qu'on peut trouver aussi bien dans les premiers écrits (*L'Idéologie allemande*) que dans *Le Capital* ou encore,

indirectement, dans la *Critique du programme de Gotha*. L'opposition des producteurs et des oisifs, au centre la pensée saint-simonienne, est également au cœur des traditions du mouvement ouvrier : « producteurs, sauvons-nous nous-mêmes » et « l'oisif ira loger ailleurs», disent les paroles de l'*Internationale*. Dans un article de 1970, Maximilien Rubel fait de Marx le seul véritable héritier du Saint-Simon qui, sur son lit de mort, dit :

> Toute ma vie se résume à une seule pensée : assurer à tous les hommes le plus libre développement de leurs facultés. Quarante-huit heures après notre seconde publication, le parti des travailleurs sera constitué – l'avenir est à nous[13].

Si on s'en tient là, il est clair que producteur et travailleur désignent la même réalité. Mais rien ne permet d'identifier travailleur à ouvrier, ni le travail général au travail immédiat. Par contre, si on laisse de côté tout ce qui ressortit à la petite production marchande et aux formes précapitalistes de la production, on peut poser que producteur = prolétaire. Mais alors il faut donner au prolétariat un sens très large qui recouvre la grande majorité du salariat dans les sociétés capitalistes développées, conception qui, à son tour pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. En effet, relativement à l'objet du *Capital*, la distinction entre les diverses strates du prolétariat est assez secondaire dès lors qu'on admet la séparation croissante de la propriété du capital et des fonctions d'organisation du procès de travail. Mais dans l'analyse sociale, qui a pour but de servir à la compréhension des comportements politiques et sociaux des acteurs, c'est une autre affaire. Le producteur peut prendre toutes les formes possibles : de l'ouvrier enchaîné à sa machine à l'organisateur responsable des méthodes, de l'ingénieur à l'ouvrier qualifié en passant par le technicien, le contremaître, etc. Les statuts différents, les positions différentes dans le procès de production, les revenus différents, tous ces éléments font que l'unité des « producteurs associés », condition subjective du renversement du MPC, est fort problématique. Marx se débarrasse de ces questions d'un revers de manche. Le «rapport de classe», c'est-à-dire l'opposition des producteurs au capital, est l'essentiel et les autres subdivisions doivent être surmontées. Dans une discussion polémique de 1847, il répond ainsi à Heinzen, dans *La Critique moralisante et la morale critique* :

> Le bon sens « grobianish[14] » transforme la différence de classe en « grosseur du porte-monnaie » et l'antagonisme de classes en « démêlés de métiers ». La grosseur du porte-monnaie est une différence purement quantitative, par quoi l'on peut à volonté *exciter* l'un contre l'autre deux individus de la *même* classe. Il est bien connu que les *corporations* médiévales s'opposaient les unes aux autres « suivant le métier ». Mais l'on sait également que la différence moderne des classes ne repose nullement sur le « métier », que c'est bien plutôt la division du travail à l'intérieur d'une *même* classe qui produit des modes de travail *différents*. [P3-766/767]

Entre le cadre et l'ouvrier, il n'y a bien, finalement, qu'une différence « purement quantitative» de grosseur de porte-monnaie et opposer les derniers aux premiers ne serait donc pas autre chose qu'exciter la « division à l'intérieur d'une même classe », bien que l'un et l'autre, évidemment aient des « modes de travail différents ». Cette conception est cohérente avec les affirmations générales de Marx sur l'évolution du MPC. La grande masse des salariés s'oppose toujours plus à la minorité restreinte des propriétaires de capital, lesquels apparaissent de plus en plus nettement comme une classe parasitaire puisque la fonction socialement utile des patrons est déléguée à des employés. Cette polarisation à l'extrême conduit à la révolution sociale et y conduit nécessairement parce que le capital lui-même a déjà intégré les producteurs dans un processus d'ensemble et a rendu superflu le capitaliste.

Marx a peut-être tort, mais si la perspective de transformation sociale ouverte par *Le Capital* a un sens, ce n'est pas en terme de « mission historique» de la classe ouvrière qu'elle se pose mais bien du point de vue de l'association des producteurs, qui s'avère finalement le concept le plus important.

Quelques problèmes en discussion

Il est très difficile, comme nous l'avons vu, de trouver un seul concept de classe sociale chez Marx. Les classes sociales jouent un rôle considérable dans les analyses politiques – l'archétype en est fourni par ces deux livres majeurs que sont *Les Luttes de classes en France. 1848-1850* et *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. On devrait donc admettre une approche pluraliste des classes sociales chez Marx et renoncer à y voir un concept « structurant ». Nikos Poulantzas, dans un livre très fortement imprégné du « structuralomarxisme » althussérien, doit bien constater qu'il est impossible de

donner un concept des classes sociales en se situant uniquement au niveau des rapports de production. Il faut, selon lui, concevoir les classes comme l'« *effet global des structures dans le domaine des rapports sociaux*[15] ». Définition générale extrêmement vague qui traduit, à sa manière une impasse théorique.

En dépit de son caractère très imprécis et de l'usage « libéral » (selon le mot de Maximilien Rubel) qu'en fait Marx, le concept de classe sociale reste opératoire quand il s'agit de décrire les forma- tions sociales complexes et les rapports politiques et sociaux qui les structurent. Nous allons éclairer ce dernier point en partant des quelques questions les plus épineuses soulevées dans les milieux marxistes (celle des « classes moyennes » et celle de la bureaucratie d'État) et en montrant en quoi l'analyse des formations sociales en termes de conflits de classes reste pertinente.

LES CLASSES MOYENNES TRADITIONNELLES, MARX ET LE MARXISME

L'importance de la discussion sur les classes sociales dans la pensée post-marxienne tient, tout d'abord, à ce que les analyses fondamentales du *Capital*, aussi pertinentes qu'elles soient, présentent le grave défaut de porter sur un modèle théorique, celui d'une société purement capitaliste. Mais l'histoire réelle concerne des formations sociales complexes où coexistent plusieurs modes de production et où, par conséquent, la structure de classes est, elle aussi, complexe. Par exemple, le marxisme du XXe siècle a trouvé son champ d'action principal dans les pays capitalistes à développement retardataires, pays encore largement soumis à des rapports sociaux féodaux ou semi-féodaux, et la question principale à laquelle il a été confronté a été celle des rapports entre la classe ouvrière, la bourgeoisie nationale et la paysannerie. Du point de vue de Marx, ces pays ne représentaient que des survivances d'un passé déjà mort – puisque, de toute façon, le communisme ne pourrait commencer sa marche en avant que par les pays les plus avancés, les États-Unis ou la Grande-Bretagne ! – mais pour les principaux partis se réclamant du marxisme la question devint brûlante avec la victoire de la révolution russe. Les sociaux-démocrates russes se posent la question très tôt. Selon le dogme issu des premières vulgarisations de la conception marxienne de l'histoire, la Russie, pays très largement paysan, ne pouvait pas se poser la question du passage au communisme et par conséquent les sociaux-

démocrates devaient se contenter d'appuyer la bourgeoisie russe afin de hâter la transformation bourgeoise de la Russie semi-féodale, condition au développement d'une classe ouvrière suffisamment forte pour commencer à œuvrer pour ses propres objectifs.

Marx n'a jamais approuvé cette conception. En 1881, la «marxiste» russe Vera Zassoulitch s'adresse à Marx pour lui demander si « l'histoire, le socialisme scientifique, en un mot tout ce qu'il y a de plus indiscutable », condamnent ou non la commune paysanne russe, ainsi que l'affirment les « marxistes » russes. Or la réponse de Marx se garde bien d'invoquer l' «histoire» ou le « socialisme scientifique ». Il y parle de la «fatalité historique » en mettant des guillemets et en soulignant que cette « fatalité » est restreinte à l'Europe occidentale. Dans le brouillon de sa réponse, il précise même qu'il n'a aucun rapport avec les gens qui prêchent cette vision fataliste sous le nom de socialisme scientifique[16]. Les « marxistes légaux», ignorant ces précisions de Marx, mais en cohérence avec un certain matérialisme historique, limitaient les luttes ouvrières à des revendications économiques, prônant sur le plan politique le soutien à la bourgeoisie libérale. Lénine, un temps partisan de cette formule « orthodoxe » et en lutte contre tous ceux qui voyaient dans la commune paysanne une préfiguration du communisme, en vint à inventer une nouvelle stratégie politique, celle de la « dictature démocratique du prolétariat et de la paysannerie ». Cherchant en vain une bourgeoisie révolutionnaire en Russie, Lénine en était arrivé à penser que l'établissement d'un gouvernement démocratique national, chargé de liquider le féodalisme et d'instituer un gouvernement représentatif, ne pourrait qu'être l'œuvre des classes les plus opprimées, le prolétariat et la paysannerie. Incapable selon Marx de remplir un rôle politique autonome, la paysannerie est promue par Lénine au rang de classe révolutionnaire.

Il faut souligner que le marxisme léniniste tourne le dos à Marx. Pour ce dernier, la société bourgeoise moderne est marquée d'abord par la simplification des rapports de classes et la polarisation de tous les conflits sociaux autour du conflit entre les ouvriers (producteurs) et les capitalistes. Cette polarisation exprime encore l'idée que les classes moyennes traditionnelles (paysans, commerçants, etc., les vestiges du producteur-échangiste) ne forment pas une classe à part entière et qu'elles sont appelées à se prolétariser ou à disparaître. Et pour Marx, ce processus, un processus nécessaire qui découle des lois mêmes du MPC, est ce qui rend l'« expropriation des expropriateurs » inéluctable et conduit l'évolution historique

au communisme. Que Marx ait raison ou tort nous importe peu ici. Lénine, en tentant de concilier le matérialisme historique transformé en dogme (le dogme des cinq étapes) et les besoins de la lutte politique, introduit une thèse anti-marxienne sur le rôle propre de la paysannerie et, de proche en proche, des classes moyennes dans le développement historique moderne. Ce qui n'est affirmé par Lénine qu'avec beaucoup de précautions oratoires et des revirements tactiques fréquents deviendra un des éléments centraux du « marxisme asiatique[17] » chinois, vietnamien ou khmer. À bien des égards les révolutions chinoise et « khmère rouge» apparaissent, au-delà de l'idéologie officielle, comme des révolutions des classes moyennes dirigées contre la classe ouvrière urbaine : c'est le sens de la stratégie maoïste de l'« encerclement des villes par les campagnes ». Les paysans n'y jouèrent cependant pas de rôle réel propre ; ils étaient la masse de manœuvre d'une bureaucratie composée d'intellectuels «bourgeois» ou plutôt petit-bourgeois et de militaires qui sont la seule classe bourgeoise un tant soit peu organisée dont aient disposé ces pays soumis au joug colonial. Il est frappant, néanmoins, de voir comment le marxisme-léninisme a pu jouer un rôle de justification idéologique de révolutions n'ayant aucun rapport ni de près ni de loin avec ce que Marx entendait par révolution communiste. Mais il n'a pu jouer ce rôle qu'en transformant subrepticement la pensée de Marx en un de ses points stratégiques. Les interminables discussions et polémiques byzantines dans le marxisme du XXe siècle témoignent cependant du fait que cette transformation de la pensée de Marx en « marxisme-léninisme » n'a pas été facile…

Certes, l'histoire du XXe siècle pose à la pensée historique de Marx des questions redoutables : après 1917, toutes les révolutions victorieuses durablement ne laissent à la classe ouvrière aucun rôle réel. Elle ne joue aucun rôle à Cuba, ni en Algérie, ni en Chine, ni au Vietnam. Inversement les révolutions ouvrières ou ce qui s'en approche ont été défaites (Allemagne, 1919) ou se sont arrêtées à des négociations sociales (France, 1936, 1968). La dernière grande révolution ouvrière qui ait amené un changement de régime politique s'est déroulée en Pologne à la fin des années soixante-dix. Elle a été dirigée par les catholiques liés directement à la hiérarchie de l'Église et s'est conclue par le rétablissement d'un régime capitaliste à la fois libéral sur le plan économique et clérical…

NOUVELLES CLASSES MOYENNES, NOUVELLE CLASSE OUVRIÈRE

La question des classes moyennes et de leur analyse d'un point de vue marxien s'est posée sous un autre angle. Les paysans représentent les classes moyennes traditionnelles, des vestiges des producteurs échangistes indépendants dont Marx part dans l'analyse de la transformation de l'argent en capital. Les classes moyennes traditionnelles sont extérieures au rapport capitaliste proprement dit. Avec le développement du MPC apparaissent des transformations internes au rapport capitaliste lui-même. Nous en avons déjà signalé une, la séparation des fonctions de direction de la production et de la propriété capitaliste, du côté de la classe capitaliste. Du côté du prolétariat se sont opérées des différenciations et l'apparition de couches sociales spécifiques pour l'analyse desquelles on ne pourrait guère trouver chez Marx que quelques allusions énigmatiques.

L'intégration croissante de la science et de la technologie dans le procès de production d'un côté, l'extension du MPC à des branches qui lui échappaient ou qui restaient marginales jusque-là (loisir, culture, communication, médias), de l'autre, s'accompagnent de la croissance d'un salariat « en col blanc» dont le statut social va être l'objet de discussions vives[18]. S'agit-il de «prolétaires en col blanc » ou de « nouvelles classes moyennes » ? Si on applique la grille de lecture marxienne, il n'y a pas de réponse simple. Dans la mesure où les classes sociales sont déterminées par le rapport fondamental qui s'exprime dans la formule A–{M – *Ft*}, les salariés en col blanc sont des prolétaires comme les autres. Au demeurant la division des tâches intellectuelles, l'introduction du machinisme dans le travail de bureau mais aussi dans le travail de conception (avec le développement de l'informatique) ont prolétarisé les emplois non directement productifs. D'un autre côté, l'introduction des machines-outils à commande numérique d'abord, la généralisation de l'informatique de « process » ensuite et le développement de la robotique ont rapproché la condition d'une partie des ouvriers en « col bleu» de celle des «cols blancs»[19], sans qu'ils cessent d'être des travailleurs exploités au sens de Marx. On peut donc, sans gros problème, faire entrer les ingénieurs, cadres et techniciens dans la catégorie des prolétaires au sens défini plus haut et *a fortiori* dans la catégorie « producteurs ». Sans doute des analyses plus précises seraient nécessaires mais, en gros on peut accepter l'idée que, conformément aux analyses de Marx le prolétariat, entendu dans son sens véritable et non réduit à la classe ouvrière en col bleu, est aujourd'hui

la classe majoritaire non seulement dans les pays capitalistes avancés mais aussi dans les pays émergents – qu'on songe à l'immense et infernal processus de prolétarisation de la Chine contemporaine.

Pour prouver le caractère obsolète de la pensée de Marx, des sociologues et économistes allèguent de la régression continuelle de la place de la classe ouvrière dans les sociétés avancées. Cette réfutation n'en est pas une et témoigne simplement de la confusion intellectuelle et de la méconnaissance de la pensée de Marx dans les « sciences sociales » contemporaines. En voici quelques raisons :

1 la catégorie « ouvrier » des sociologues et des statisticiens n'a qu'un rapport lointain avec le concept marxien. L'imprécision des termes chez Marx, le chevauchement entre classe ouvrière, prolétariat et producteurs peut donner des excuses aux spécialistes des sciences sociales critiques de Marx. Travailler dans une usine à la production de biens matériels n'est pas la seule manière d'être un prolétaire exploité. Les forçats de la route qui travaillent pour les grandes entreprises de transport ou les marins philippins abandonnés régulièrement dans quelque rafiot pourri dans un grand port européen sont aussi des prolétaires exploités ;

2 si on compte les ouvriers non pas à l'échelle d'un seul pays mais à l'échelle du monde entier, la croissance numérique de la « classe ouvrière », même au sens restreint du terme, a été considérable au cours des dernières décennies. Des centaines de millions d'hommes et de femmes sont passés sous la coupe directe du capital dans des conditions qui reproduisent à l'identique l'accumulation primitive analysée par Marx dans les derniers chapitres du livre I du *Capital* ;

3 un des arguments les plus utilisés contre l'analyse marxienne est celui de la croissance du secteur des services. C'est un argument largement inepte. La restructuration des divers secteurs du MPC ne change rien quant à l'essence des rapports sociaux. Par exemple, quand un certain nombre d'activités d'une entreprise industrielle sont « externalisées », elles se transforment d'un seul coup d'activités industrielles en services. Mais si on considère globalement le processus rien n'est changé : par exemple que la même personne qui faisait un travail d'entretien comme ouvrier dans une usine accomplisse maintenant la même tâche comme

employé d’une société de services, cela ne fait en rien diminuer l’effectif de la « classe ouvrière »… sauf dans les statistiques mobilisées aux fins du combat idéologique ;

4 dans un certain nombre de cas – c’est notamment vrai du « modèle» de l’Italie du Nord – les entreprises ont incité leurs ouvriers à se mettre à leur compte pour devenir des sous-traitants. C’est une forme d’organisation régressive : les canuts lyonnais révoltés en 1831 n’étaient pas des prolétaires au sens moderne, mais des travailleurs « à façon » qui faisaient de leur domicile et de leur famille leur petite entreprise. Mais là encore, la classe ouvrière ne régresse que relativement aux conventions statistiques.

Si on considère les rapports de classes objectivement, en s’en tenant à des critères scientifiques, on peut donc admettre que l’évolution du MPC au cours du dernier siècle et demi a confirmé la validité de l’analyse marxienne, du moins sous l’un de ses aspects.

Mais si on s’intéresse à l’appartenance pensée comme un vécu subjectif, il en va tout autrement. Pour Marx et plus encore pour les marxistes « orthodoxes », le développement numérique du prolétariat s’accompagne de son homogénéisation et sa capacité d’action commune à partir d’une vision commune des choses et d’une organisation centralisée. C’est précisément ce mouvement que Marx appelle « communisme », non pas un projet pour l’avenir, mais le «mouvement réel qui abolit l’état existant». Or, l’extension numérique du prolétariat s’est accompagnée d’une importante diversification des catégories qui le composent et, par voie de conséquence, de la perte du sentiment d’appartenance à une classe.

Sur ce point les études empiriques seraient nécessaires. Il est, en outre, très difficile de parler globalement – on devrait étudier les variations au cours des dernières décennies : la phase de diversification des revenus et d’« ascension sociale » est visiblement terminée et on assiste sans doute, avec la « wal-martisation[20] » des relations sociales, à une nouvelle homogénéisation (vers le bas) de la classe ouvrière.

LA BUREAUCRATIE COMME CLASSE SOCIALE. PROPRIÉTÉ ET DOMINATION

On l’a vu plus haut, Marx distingue classes et ordres. Pourtant, à d’autres

endroits cette distinction semble moins nette. Il arrive à Marx de citer l'État (le despote oriental) comme accapareur de surtravail. Dans un passage du livre III du *Capital*, après avoir étudié comment la classe capitaliste se renforce en se renouvelant, il suggère que l'Église catholique constitue une classe dominante :

> C'est ainsi que l'Église catholique, en constituant au Moyen Âge sa hiérarchie parmi les meilleures têtes du peuple, sans considération de rang, de naissance ou de fortune, a employé le plus sûr moyen de consolider la domination des prêtres et de tenir les laïcs sous le joug. Plus une classe dominante est capable d'accueillir dans son sein des individus éminents des classes dominées, plus son règne sera stable et dangereux. [K3, V/P2-1275]

Les membres de l'Église ne sont pas propriétaires et ne forment pas par leur statut individuel des membres d'une classe dominante, mais c'est seulement leur intégration dans l'ordre qui leur permet de participer aux privilèges liés à la domination. En ce sens, ils diffèrent radicalement des aristocrates, qu'il s'agisse des patriciens romains ou des nobles de l'époque féodale.

Ce qu'il faut remarquer ici, c'est que cette discussion sur la nature de classe de l'Église catholique est devenue une question brûlante au XXe siècle avec l'« édification du socialisme réel ». L'économie planifiée sous la tutelle de la bureaucratie soviétique constituait-elle l'embryon, déformé, en voie de dégénérescence d'une organisation « socialiste » ou «communiste» de la vie sociale ? Ou bien, au contraire, la bureaucratie formait-elle une nouvelle classe dirigeante, une nouvelle forme de rapport capitaliste, capitalisme d'État ou capitalisme bureaucratique? Formellement, dans le système du socialisme bureaucratique, le travailleur reste un salarié soumis à son employeur. Si on ramène les rapports entre classes antagoniques à des rapports de domination, sa situation n'est pas très différente de celle de l'ouvrier des pays capitalistes. Le stakhanovisme à l'honneur un temps dans l'ex-URSS n'est d'ailleurs que la transposition « socialiste » d'une des pires méthodes de l'exploitation capitaliste, le travail aux pièces.

Cependant, les analogies extérieures entre le MPC et le « mode de production bureaucratique » ne doivent pas faire oublier les profondes différences entre les deux modes de production. Les bureaucrates s'approprient le surproduit social collectivement – alors que par l'intermédiaire du mécanisme de la concurrence, les capitalistes se l'approprient individuellement. L'appartenance à la bureaucratie dépend d'une

décision de la hiérarchie bureaucratique (la « nomenklatura ») alors que l'appartenance à la classe capitaliste dépend uniquement de facteurs personnels (héritage ou réussite sociale). Au sens de Marx, la bureaucratie n'est pas véritablement une classe sociale mais plutôt un ordre, un *Stand*, voire une caste. La place dans les rapports de production ne définit pas l'appartenance à la bureaucratie : on peut passer de la police politique à l'administration d'un groupe industriel ou à la direction d'une collectivité territoriale sans changer de statut. C'est bien de l'Église catholique que la bureaucratie de type soviétique se rapproche le plus, y compris dans les prétentions au gouvernement des esprits et à la détention du monopole de la vérité. À deux différences importantes près : d'une part, l'Église partageait le pouvoir avec la noblesse dont elle dépendait largement sur le plan de sa défense, d'autre part les rapports de l'Église à l'égard des classes laborieuses étaient de fait des rapports de type féodal pratiquement identiques à ceux du seigneur à l'égard de ses manants. Il n'y a pas de mode de production ecclésiastique ! Par contre la Chine en ce début de millénaire présente un nouveau de type de cohabitation entre une classe sociale (capitaliste) et un ordre dominant (le parti communiste chinois).

Les groupes sociaux du type bureaucratie soviétique sont cependant peu sécurisants pour leurs membres. Le citoyen ordinaire dépend des caprices du plus petit bureaucrate, mais chaque bureaucrate dépend de l'humeur de ses supérieurs et de manœuvres qu'il ne maîtrise pas. Et ce jusqu'au sommet de la pyramide étatique. C'est une des raisons de l'effondrement des régimes dits socialistes dans les pays de l'Est et en URSS : les bureaucrates les mieux placés ont préféré se partager les dépouilles de l'ex-économie socialiste pour trouver dans la propriété capitaliste classique une base plus stable à leur propre domination.

Les formations sociales « post-capitalistes » contredisent donc le schéma marxiste classique mais peuvent parfaitement être analysées au moyen des catégories de Marx et en employant la méthode esquissée dès 1845.

Propos d'étape

La théorie des classes chez Marx apparaît d'abord comme une théorie introuvable. La multiplicité des définitions, des recherches à peine esquissées, les contradictions entre des usages différents du concept de classe sociale :

tout cela peut rendre pour le moins perplexe. Pourtant, en dépit de ce manque de rigueur théorique, l'analyse de la société en termes de classes sociales et de lutte des classes reste pertinente en ce qu'elle souligne :

1 l'existence de rapports de domination et d'exploitation;

2 l'existence de conflits au fondement même de la structure sociale.

En ce qui concerne le premier aspect, ce qui est propre à Marx, peut-être, c'est de lier étroitement domination et exploitation : ce sont les rapports sociaux de production qui, en dernière analyse, stabilisent ou non des rapports de domination. Il nous semble que cette approche est supérieure aux pures théories de la domination qui ne peuvent que renvoyer à un mystérieux fond anthropologique, une espèce de violence originaire qui rend difficile la compréhension de l'histoire aussi bien que la possibilité d'une société sans domination.

En ce qui concerne le second aspect, il s'agit non de conflits interindividuels qui supposent toujours ces explications du type : « L'homme est un loup pour l'homme.» Les conflits sociaux ne peuvent être supprimés par un arrangement entre individus rationnels comme dans les théories du contrat social. Penser le politique à partir de l'existence nécessaire des conflits de classes, tel est le défi que Marx s'est lancé. Comment Marx a essayé de lui donner une solution, c'est ce qu'il nous faut voir maintenant.

1 Nous n'oublions pas la fragilité de la reconstruction de la pensée de Marx qui a cours sous ce terme générique.

2 Georges Labica et Gérard Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, entrée « Classes ».

3 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, p. 67.

4 En réalité, il s'agit du *Manifeste du parti communiste*, écrit par Marx et Engels pour le petit groupe dont ils venaient de prendre la direction, la Ligue des Justes, devenue Ligue des communistes.

5 La question des «sociétés sans État » mériterait à elle seule de longues discussions. Nous connaissons effectivement de nombreux exemples de sociétés dans lesquelles la propriété privée est très peu développée et qui correspondent assez bien au « communisme primitif » de Marx. Dans ces sociétés, il n'existe pas d'appareil d'État distinct. Ce ne sont pas pour autant, dans tous les cas, des sociétés sans hiérarchie sociale. Généralement structurées autour des lignages, elles ne sont pas non plus des sociétés sans conflits et sans violence.

6 En l'occurrence, ce qui sépare l'homme libre de l'esclave, c'est très exactement une différence de statut, d'« état » au sens où on emploie ce mot jusqu'aux temps modernes.

7 C'est nous qui soulignons (*NdA*).

8 Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, p. 32.

9 « L'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales » (VIe thèse sur Feuerbach). Mais si on ne veut pas faire à son tour de

cet « ensemble des relations sociales » une abstraction, on voit immédiatement que son existence effective, ce sont les individus singuliers.

10 Spinoza faisait remarquer que deux hommes amoureux de la même femme s'opposent en raison de leur commun affect…

11 On pourrait citer ici les travaux de Nikos Poulantzas (*Pouvoir politique et classes sociales* ; *Les Classes sociales dans le capitalisme d'aujourd'hui*, Paris, Éd. du Seuil, 1976), Robert Fossaert (*La Société*, t. 4, «Les Classes», Paris, Éd. du Seuil, 1980) ou, plus récemment, la reconstruction opérée par Jacques Bidet dans sa *Théorie générale* (voir section 52, «Théorie de la classe »).

12 Une responsable du patronat français a fait de la « séparabilité » une des qualités essentiel-

les que doit posséder la main-d'œuvre…

13 *Le Globe*, 30 décembre 1831. Cité par Maximilien Rubel *in Marx, critique du marxisme*, Paris, Payot, nouvelle édition 2000, p. 377.

14 Grossier.

15 Nikos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, p. 65.

16 Voir correspondance de Vera Zassoulitch et Marx (16 février-8 mars 1881) [P2-1556-1573].

17 L'évolution du communisme chinois, celle non moins curieuse, bien qu'en une autre direction, du régime de Kim II-Sung en Corée du Nord, tout autant que l'effrayante aventure des Khmers rouges renvoient sans doute à des racines socio-économiques, voire anthropologiques apparentées. L'absence d'étude sérieuse sur cette communauté de phénomènes est impressionnante. Tout à leur hâte d'enterrer définitivement le vieux Marx, les historiens en vue – pensons aux auteurs du *Livre noir du communisme* – et les soi-disant «nouveaux philosophes » se sont empressés de tout jeter dans le même sac en vue d'interdire toute réflexion réelle, le poids de la comptabilité des crimes étant censé être de l'histoire. Au nom de la dénonciation du «communisme totalitaire », c'est un véritable interdit de penser qui a été jeté, avec quelque efficacité si on en juge par la production éditoriale, un interdit de penser qui avait un bénéfice secondaire : effacer les traces de ces penseurs officiels dont beaucoup avaient commencé leur carrière comme séide du stalinisme soviétique ou porteurs du petit livre rouge de Mao.

18 De nombreux ouvrages traitent de la question, à commencer par le livre de C. Wright Mills, *White Collar : the American Middle Classes* (1951) qui a largement contribué à l'assimilation entre salariat et classe moyenne, commune aux États-Unis et maintenant assez répandue en France. *La Nouvelle Classe ouvrière* de Serge Mallet (Paris, Éd. du Seuil, 1969) tente de saisir les modifications internes à la classe ouvrière et réinsère les « cols blancs» dans une analyse plus marxienne ou marxiste.

19 Il suffit de regarder ce qui se passe dans la mécanique automobile pour en avoir un aperçu très parlant.

20 La chaîne d'hypermarchés américaine Wal-Mart joue un rôle pionnier dans la régression sociale dans les pays avancés : salaires tout juste au minimum, surveillance policière des employés, chasse aux temps morts, heures supplémentaires non payées, licenciements de tous les employés qui seraient soupçonnés de vouloir se syndiquer : Wal-Mart est à l'avant-garde de la destruction du *welfare state*. Mais le modèle Wal-Mart est loin de se limiter à cette entreprise et s'étend continuellement non seulement aux États-unis mais aussi en Europe.

Chapitre 5

L'État et la fin du politique

Marx est-il un penseur politique ? Compte tenu de l'importance du « marxisme » dans l'histoire du XXe siècle, la question peut sembler incongrue. Elle se pose pourtant. Le matérialisme historique en tant qu'il établit les déterminismes socio-économiques de l'histoire semble réduire drastiquement le champ du politique proprement dit. Si l'« expropriation des expropriateurs », c'est-à-dire la révolution sociale, se produit avec le caractère inexorable qui préside aux métamorphoses de la nature, à quoi peut bien servir l'action politique?

Notre question se pose encore en un deuxième sens. Le politique, c'est-à-dire l'organisation des rapports (conflictuels éventuellement !) entre gouvernants et gouvernés correspondant à une étape de l'histoire humaine – sa préhistoire dit Marx – dans laquelle les hommes restent dominés par leurs propres échanges, dans laquelle la société est divisée en classes sociales irréductiblement antagonistes. Le communisme, né du dépérissement des classes sociales, n'est pas un nouveau système politique, mais la fin du politique en tant que tel. Marx serait donc un penseur de la fin du politique plus qu'un penseur politique.

Ainsi, le plan du *Capital* prévoyait un livre consacré à l'État. Mais *Le Capital* est resté inachevé et, pas plus que le livre consacré aux classes sociales, le livre sur l'État n'a vu le jour. Résultat, ennuyeux pour les marxistes, il n'y a pas chez Marx de théorie de l'État digne de ce nom ! La théorie marxiste de l'État n'est donc qu'une reconstruction à partir de textes politiques souvent dictés par les circonstances. Si on met de côté la critique du droit politique hégélien, dans laquelle Marx est encore un démocrate radical, restent les écrits des années 1848-1852 (dont *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*), les écrits sur la Commune de Paris (dont *La Guerre civile en France*) et la *Critique du programme de Gotha*. C'est Lénine qui a entrepris de reconstruire dans sa prétendue pureté la théorie marxiste de l'État dans *L'État*

et la Révolution, écrit à la veille de la révolution d'octobre et qui servira de bible à toutes les formes de « marxisme-léninisme », trotskismes inclus. Cette reconstruction fait des coupes drastiques dans l'œuvre de Marx et affirme comme des thèses indiscutables ce qui reste problématique. Néanmoins, elle forme un ensemble relativement cohérent qu'il nous faut étudier pour en montrer les difficultés et les contradictions.

Résumons donc cette théorie standard en trois propositions :

1 l'État n'est que l'organisation de la domination et de l'oppression de la classe dominante ;

2 la classe ouvrière doit s'emparer de la machine d'État, la briser et instituer la dictature du prolétariat;

3 mais ce nouvel État ne sera pas à proprement parler un État, puisqu'il sera l'État de la majorité œuvrant à la disparition des antagonismes de classe et par conséquent la disparition des fondements de tout État.

Ces trois propositions sont aussi problématiques les unes que les autres. Elles supposent un concept clair de classe sociale et une détermination précise des rapports entre classes et État. Les difficultés d'une théorie des classes, mais aussi, moyennant une interprétation pluraliste, l'utilité théorique et pratique de raisonner en termes d'antagonismes sociaux, tout cela a des conséquences et risque de mettre à mal l'édifice de la théorie marxiste standard de l'État.

L'État en général

On se souvient que la rupture de Marx avec le hégélianisme s'opère sur la question de l'État. Avant de critiquer l'idéalisme de Hegel, c'est sa conception de l'État qui est mise à mal. Marx est alors un démocrate radical, finalement, pas très éloigné de Rousseau. Mais cette critique démocratique de Hegel va à son tour subir le feu de la critique.

COMMUNAUTÉ ILLUSOIRE ET ANTAGONISMES RÉELS

C'est encore la remise en cause de toute la tradition héritée qu'on trouve dans *L'Idéologie allemande* : « La structure sociale et l'État résultent

constamment du processus vital d'individus déterminés.» Cette formule assez vague est précisée un peu plus loin. L'origine de l'État est reliée à la division du travail, ou, plus exactement, au fait que cette division du travail commence à se figer. Citons le passage :

> En effet, du moment où le travail commence à être réparti, chacun entre dans un cercle d'activités déterminé et exclusif qui lui est imposé et dont il ne peut s'évader ; il est chasseur, pêcheur, berger ou critique critique, et il doit le rester sous peine de perdre les moyens qui lui permettent de vivre […]. Cette activité sociale qui s'immobilise, ce produit de nos mains qui se change en un pouvoir matériel qui nous domine, échappe à notre contrôle, contrarie nos espoirs, ruine nos calculs – ce phénomène-là, c'est un des principaux facteurs de l'évolution historique connue jusqu'ici […].
>
> C'est précisément en raison de cette opposition entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun que celui-ci prend, en tant qu'*État*, une configuration autonome, détachée des intérêts individuels et collectifs, en même temps qu'il se présente comme communauté illusoire, mais toujours sur la base réelle des liens existants dans chaque conglomérat de familles et de tribus, tels que consanguinité, langage, division du travail à une plus grande échelle et autres intérêts. [IA/ P3-1063/1064]

Reprenons ce passage dense. L'État s'impose quand, la division du travail étant fixée, l'intérêt commun doit prendre une forme indépendante. Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, là où la division du travail se limite à la division sexuelle du travail, l'intérêt d'ensemble de la société est toujours présent dans chaque activité. Le lien social est immédiat. Au contraire, dès que la division du travail est figée, non seulement les individus perdent de leur liberté mais ils perdent aussi la représentation claire de l'intérêt commun. Celle-ci doit apparaître maintenant comme une réalité objective qui se dresse face à eux. On pourrait croire en s'en tenant là que Marx revient à la bonne vieille démarche idéaliste qui consiste à engendrer la réalité à partir du mouvement prétendument autonome des catégories de la pensée, mais il n'en est rien. Si l'intérêt commun se dresse comme une réalité objective face à l'intérêt particulier, c'est tout simplement que cet intérêt commun de toute la société est devenu un intérêt commun illusoire parce que la société elle-même, divisée par la division du travail, est devenue une communauté illusoire. Les intérêts réels des individus et l'intérêt de la société ne coïncidant plus, l'État apparaît comme la réconciliation de la réalité particulière et de l'universel, exactement comme chez Hegel, à cette différence qu'il s'agit maintenant non du mouvement réel, mais de la mystification. Car la société est faite d'une pluralité d'intérêts divergents, elle n'est pas une totalité idéale. Cette totalité

idéale, cet «universel[1]» est une abstraction qui masque la réalité en la renversant. En effet, l'État se constitue

> […] en particulier […], sur la base des classes déjà issues de la division du travail, lesquelles se constituent séparément dans tout agrégat humain de ce genre et dont l'une domine toutes les autres. [*Ibid.*]

Bref, si une communauté illusoire est nécessaire, c'est parce que la communauté réelle n'existe pas ou plus exactement n'est que le champ d'une lutte. Dans cette lutte s'expriment les intérêts de classes « dont l'une domine les autres ».

> Il s'ensuit que toutes les luttes au sein de l'État, la lutte entre la démocratie, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le suffrage, etc., ne sont que les formes illusoires – le général étant toujours la forme illusoire du communautaire – dans lesquelles les luttes des différentes classes sont menées entre elles […] ; et il s'ensuit en outre que toute classe qui aspire à la domination – même si cette domination a pour condition, comme c'est le cas pour le prolétariat, l'abolition de toute l'ancienne forme de la société et de la domination en général – doit d'abord s'emparer du pouvoir politique afin de présenter à son tour son intérêt comme l'intérêt général, ce à quoi elle est contrainte dès le début.
>
> C'est justement parce que les individus poursuivent uniquement leur intérêt particulier, qui, à leurs yeux, ne coïncide pas avec leur intérêt commun, que celui-ci est mis en avant comme un intérêt qui leur est « étranger », qui est «indépendant» d'eux, bref comme un intérêt « général » qui est à son tour d'une nature particulière et bien à lui […]. [IA/P3-1064/1065]

Le politique est le royaume de l'illusion. La réalité, ce sont les intérêts individuels dont les individus partent toujours. Cette dernière formulation n'est pas sans poser des questions difficiles. S'il n'y a que des intérêts particuliers, il n'y a donc pas d'intérêt de classe au sens strict – par exemple, pour revenir à une question que nous avons abordée au chapitre précédent, il n'y a pas d'intérêt de la classe ouvrière qui puisse exister indépendamment et différemment de l'intérêt de chaque ouvrier pris individuellement. Bref l'intérêt de classe, si on suit cette logique, n'est pas un intérêt col- lectif, mais rien d'autre qu'un intérêt particulier individuel et qui prend la forme (illusoire) d'un intérêt universel. L'intérêt de classe n'est rien d'autre que la logique des rapports dans lesquels chaque individu est engagé.

Mais nous n’en sommes pas quittes avec ce passage important puisqu’il donne un embryon de la théorie de l’État dont Marx ne se défera plus. Si la communauté n’existe que sous une forme illusoire, on se demande pourquoi les individus ont besoin de cette forme illusoire et pourquoi ils croient (plus ou moins) à cette illusion. L'illusion a une valeur fonctionnelle : elle permet aux membres des classes dominées d’accepter leur condition sociale réelle et aux classes dominantes de dominer. Mais ce type d’explication a le défaut de toutes les explications fonctionnalistes : on constate *a posteriori* que telle institution sociale remplit un certain rôle mais cela n’explique ni sa genèse ni ses spécificités. Cette faiblesse grève sérieusement tout ce qui tient lieu de théorie marxienne de l’État.

En outre, Marx parle ici de luttes qui se déroulent à l’intérieur de l’État. Cela veut dire que l’État n’est pas seulement une forme indépendante séparée des intérêts réels puisque ces intérêts réels s’expriment – sous des formes illusoires, certes – à l’intérieur de l’État. L'État n’est donc pas simplement un outil fonctionnel au service d’un certain type de rapports sociaux, il est aussi un terrain et un enjeu de la lutte entre les classes définies par ces rapports sociaux. C’est pourquoi la question posée à la classe ouvrière est de s’emparer du pouvoir d’État, ce qu’elle ne peut faire d’ailleurs sans être capable de faire valoir ses intérêts propres comme les intérêts de la société tout entière. Et c’est pourquoi le *Manifeste* propose que la classe ouvrière s’empare du pouvoir d’État afin d’engager des réformes qui ouvrent la voie à une révolution sociale[2].

On remarque enfin que les formes d’État (aristocratie, monarchie, démocratie) n’ont en elles-mêmes aucune importance réelle puisqu’elles ne sont que les expressions illusoires des luttes d’intérêts réels. Cette indifférence aux formes de l’État ne sera pas constante chez Marx. Alterneront les dénonciations du suffrage universel comme duperie ou au contraire la revendication du suffrage universel comme le moyen par excellence pour établir le pouvoir du prolétariat – la lutte pour le suffrage universel a été la première grande manifestation du mouvement ouvrier en Grande-Bretagne à travers le chartisme et le *Manifeste* fait de ce droit une des réformes fondamentales que le prolétariat au pouvoir doit instituer. De même la république parlementaire sera considérée tour à tour comme la forme par excellence de la domination de la bourgeoise et comme la forme de la dissolution de cette domination (*cf. infra*).

Au-delà des oscillations de la pensée proprement politique de Marx, nous devons cependant admettre que les principales thèses esquissées dans ce texte de 1845 formeront l'ossature du marxisme. La dénonciation du caractère purement formel et illusoire de la démocratie, l'indifférence à la forme, c'est-à-dire aux questions de droit politique et aux questions constitutionnelles, une volonté ferme de ne pas s'encombrer de questions de principe : voilà qui constitue une doctrine relativement cohérente. Le léninisme (y compris ses variantes) et le trotskisme, en particulier, feront leur cette doctrine, ce qui explique peut-être leur peu de succès dans les pays de vieille tradition démocratique et quelques réussites précisément là où la seule forme connue de pouvoir politique était plus ou moins tyrannique.

MARX, CRITIQUE DE LA THÉORIE « MARXISTE » DE L'ÉTAT

Le schéma que nous venons d'esquisser, bien que récurrent dans les écrits de Marx, notamment à chaque fois qu'il s'agit de polémiquer contre ses adversaires, est cependant très loin de représenter la pensée politique de Marx dans son ensemble. En fait la théorie de l'État comme forme d'une communauté illusoire ne mène pas très loin, pour la raison que c'est la théorie de l'illusion qui ne mène pas très loin : elle oppose une apparence purement illusoire (celle de la politique, des luttes d'idées, du droit, etc.) et le monde réel, celui des intérêts de classes. C'est une manière assez idéaliste de dévaloriser le réel tel qu'il apparaît aux individus.

À la vérité Marx n'a pas développé une théorie générale de l'État qui est seulement esquissée dans *L'Idéologie allemande*[3]. On trouve évidemment d'autres remarques éparpillées sur les diverses formes d'État antiques, sur le « despotisme asiatique », etc., mais la seule forme d'État qui fasse l'objet d'analyses plus fouillées est l'État capitaliste. Or cette analyse est le lieu d'une tension entre plusieurs conceptions et plusieurs méthodes pour comprendre ce que c'est que l'État.

D'une part, conformément à ce que nous venons de voir un peu plus haut, l'État capitaliste (ou l'État bourgeois) en tant que communauté illusoire est un simple moyen d'assurer la domination de la classe dominante. Dans *L'Idéologie Allemande*, Marx souligne la différence entre les formes primitives de l'État, fondées sur la propriété tribale, et les formes plus modernes où les individus n'ont plus la simple possession de la terre, mais

accèdent à la propriété privée, qui n’est vraiment telle qu’avec l’apparition de la propriété mobilière. Or, dit Marx, l’autonomie de l’État dans ces formes anciennes disparaît avec la propriété privée moderne. C'est pourquoi, toujours en suivant ces prémisses, la bourgeoisie devient vraiment classe dominante quand elle exerce directement le pouvoir par elle-même, ce qui n’est possible que par la liquidation de l’État féodal et l’instauration de la démocratie parlementaire pour les classes dirigeantes.

Ainsi le *Manifeste* explique-t-il :

> […] la bourgeoisie a réussi à conquérir de haute lutte le pouvoir politique exclusif dans l’État représentatif moderne : la grande industrie et le marché mondial lui ont frayé le chemin. Le gouvernement moderne n’est qu’un comité qui gère les affaires communes de toute la classe bourgeoise. [P1-163]

D’un autre côté, dès que les luttes de classes mettent en question la stabilité politique et donc la domination sociale de la classe capitaliste, alors l’État s’autonomise, s’élève au-dessus de toutes les classes, y compris la classe dominante (qui en paie parfois le prix) pour assurer la défense de «la loi et l'ordre» c’est-à-dire la pérennité des rapports de production capitalistes. C’est ici l’analyse pénétrante que Marx fait du bonapartisme, un phénomène qui, loin de se réduire à quelques accidents historiques, comme le coup d’État de «Napoléon le petit», représente au contraire une des tendances fondamentales de l’État moderne[4].

Enfin, si l’État est seulement l’instrument de la domination de la classe dominante, il faut expliquer non seulement pourquoi Marx défend la nécessité pour le prolétariat de s’emparer du pouvoir d’État mais aussi la lutte pour des lois sociales. La limitation légale de la journée de travail adoptée par le Parlement britannique d’un côté, le travail d’enquête des inspecteurs du travail de l’autre sont des actions de l’État capitaliste, dirigé encore par les capitalistes et qui cependant vont dans le sens du pouvoir de la classe ouvrière. Donc, cela laisserait entendre que l’État capitaliste peut prendre en compte des intérêts autres que ceux de la classe dominante, donc des intérêts communs à tous les individus.

Les formes d’État antérieures à la domination du MPC et à l’apparition de l’État capitaliste moderne sont difficilement identifiables simplement à la domination d’une classe particulière. Ainsi, la monarchie absolutiste française

bien qu'elle soit officiellement le couronnement de la domination des ordres majeurs, noblesse et clergé, a dans le même temps été aussi un instrument au service de la nouvelle classe bourgeoise qui se formait au sein de la vieille société féodale. En brisant la puissance de la noblesse, la monarchie absolutiste a établi les conditions de la domination du capital. Même l'État capitaliste moderne ne rentre pas dans le lit de Procuste d'un certain marxisme. Ces tensions concernent cet État moderne et elles montrent que la théorie marxiste standard, celle qui veut que l'État, quelles qu'en soient les formes, soit un instrument de domination de la classe dominante, est non seulement une théorie simpliste, mais encore une théorie franchement fausse. Et l'on peut trouver des éléments de critique d'abord chez Marx lui-même.

L'État capitaliste et la lutte des classes

Les définitions abruptes de l'État moderne ne manquent pas chez Marx et Engels. « Comité qui gère des affaires communes de toute la classe bourgeoise », dit le *Manifeste*. Engels le décrira comme « détachement d'hommes armés au service du capital » en insistant d'ailleurs, beaucoup plus que Marx, sur le rôle de la violence.

L'ÉTAT CAPITALISTE, ÉTAT PAR EXCELLENCE : THÉORIE STANDARD

Engels le répète dans de nombreux écrits :

> L'État moderne, quelle qu'en soit la forme, est une machine essentiellement capitaliste : l'État des capitalistes, le capitaliste collectif en idée[5].

On peut même dire que l'État capitaliste est l'État par excellence. Engels, reprenant une esquisse de *L'Idéologie allemande*, affirme que l'évolution historique transforme de plus en plus l'État en organe de domination de classe :

> Mais avec les différences dans la répartition apparaissent aussi les *différences de classes*. La société se divise en classes privilégiées et en classes désavantagées, exploiteuses et

> exploitées, dominantes et dominées, et l'État auquel les groupes naturels de communautés d'une même tribu avaient abouti dans leur évolution, simplement, au début, afin de veiller à leurs intérêts communs (par exemple l'irrigation en Orient) et pour assurer leur défense contre l'extérieur, a désormais tout autant pour fin de maintenir par la violence les conditions de vie et de domination de la classe dominante contre la classe dominée[6].

Essayons d'expliciter ce que Engels veut dire ici :

1 l'État apparaît avant la division de la société en classes antagonistes. Il naît avec les premières formes de division du travail et remplit alors des fonctions utiles à toute la société, une société dans laquelle il est encore possible de parler d'« intérêts communs ». Remarquons tout de suite que si c'est là la bonne interprétation de la pensée de Engels – et peut-être aussi de celle de Marx puisque celui-ci a approuvé le livre de Engels – alors la thèse du dépérissement de l'État concomitant au dépérissement de la division de la société en classes antagonistes bat de l'aile, nous y revenons un peu plus loin. En tout cas, l'État en général n'est pas nécessairement l'instrument de la domination d'une classe sur une autre ;

2 avec le développement des antagonismes de classes, l'État devient de plus en plus l'organe de domination d'une classe. Et c'est pourquoi l'État capitaliste est, lui, un pur instrument de domination de classe. Cet État ne peut rien faire d'autre que défendre les intérêts de la classe capitaliste.

On pourrait trouver chez Marx de nombreux passages qui vont dans le même sens. C'est précisément pour cette raison que Marx après la Commune de Paris modifie les formules qui étaient employées dans le *Manifeste*. Dans *La Guerre civile en France*, un essai écrit pratiquement au moment des événements parisiens[7], Marx tire à chaud les premiers enseignements. Certes le prolétariat doit prendre en main sa propre destinée en s'emparant du pouvoir politique, ainsi que le *Manifeste* l'avait déjà proclamé.

> Mais la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine d'État et la faire fonctionner pour son propre compte.[8]

C'est qu'en effet l'État n'est pas un outil neutre en lui-même qui pourrait

être utilisé pour des visées radicalement différentes selon la classe sociale qui en assure le contrôle. L'État bourgeois en France est un État centralisé, et omniprésent dont l'organisation, remarque Marx, remonte à la monarchie absolue. La révolution française l'a, certes, profondément transformé, mais c'est l'Empire et la Restauration qui vont lui donner sa forme définitive.

> Au fur et à mesure que le progrès de l'industrie moderne développait, élargissait, intensifiait l'antagonisme de classe entre le capital et le travail, le pouvoir d'État prenait de plus en plus le caractère d'un pouvoir public organisé aux fins d'asservissement social, d'un appareil de domination d'une classe. Après chaque révolution, qui marque un progrès de la lutte des classes, le caractère purement répressif du pouvoir d'État apparaît de façon de plus en plus ouverte. La Révolution de 1830 transféra le gouvernement des propriétaires terriens aux capitalistes, des adversaires les plus éloignés des ouvriers à leurs adversaires les plus directs. Les républicains bourgeois qui, au nom de la Révolution de février, s'emparèrent du pouvoir d'État, s'en servirent pour provoquer les massacres de juin, afin de convaincre la classe ouvrière que la république « sociale », cela signifiait la république qui assurait la sujétion sociale, et afin de prouver à la masse royaliste des bourgeois et des propriétaires terriens qu'ils pouvaient en toute sécurité abandonner les soucis et les avantages financiers du gouvernement aux « républicains » bourgeois[9].

Dans sa structure même, l'État bourgeois est un instrument au service de la classe capitaliste au «caractère purement répressif». De ce point de vue, le Second Empire n'a fait que perfectionner cette machine d'État et en développer toutes les tendances fondamentales.

> Le régime impérial est la forme la plus prostituée et en même temps la forme ultime de ce pouvoir d'État, que la société bourgeoise naissante a fait naître, comme l'outil de sa propre émancipation du féodalisme, et que la société bourgeoise parvenue à son plein épanouissement avait finalement transformé en un moyen d'asservir le travail au capital[10].

La Commune est l'antithèse de l'Empire, dit encore Marx. Elle ne s'est pas contentée de revenir à la forme républicaine, elle a tenté de construire une république entièrement nouvelle, «une république qui ne devait pas seulement abolir la forme monarchique de la domination de classe, mais la domination de classe elle-même ». Pour réaliser cet objectif, elle a dû commencer à briser la vieille machine d'État :

- suppression de l'armée permanente, remplacée par le peuple en armes ;

- délégués élus au suffrage universel, responsables et révocables à tout moment;
- fonctionnaires publics élus et révocables (particulièrement les fonctionnaires de justice) ;
- séparation de l'Église et de l'État.

Marx souligne encore que les communards avaient pour tout le pays un projet cohérent : remplacer l'appareil étatique de gouvernement centralisé par l'administration autonome des communes.

Cette réflexion sur la Commune n'est pas circonstancielle. Il s'agit d'une inflexion fondamentale dans la pensée de Marx et Engels. Ainsi, dans la *Critique du programme de parti ouvrier allemand* (*Critique du programme de Gotha*), Marx s'en prend violemment à la revendication des partisans de Lassalle d'un « État populaire libre ». Les partisans de Lassalle se trompent du tout au tout :

> Au lieu de considérer la société existante (et cela vaut pour toute société future) comme le *fondement* de l'État existant (ou futur pour la société future), on traite, au contraire, l'État comme une entité indépendante, qui possède ses *propres fondements intellectuels et moraux, ses propres libertés*. [P1-1428]

Les divers « États existants» dans les «pays civilisés», dit Marx, ont comme terrain la société bourgeoise moderne. C'est pourquoi il est impossible de mener la lutte pour l'émancipation du prolétariat dans le cadre des États existants. Si la revendication de la démocratie politique garde une certaine importance – et Marx ne manque pas de souligner que c'est là un axe stratégique pour les partis ouvriers – il reste que ce n'est qu'un objectif transitoire qui doit préparer le renversement de l'État bourgeois et la « dictature révolutionnaire du prolétariat».

Il faut souligner que l'idée que la vieille machine d'État ne peut être utilisée pour son propre compte par le prolétariat, que, par conséquent, elle doit être brisée, est cohérente avec la définition de l'État donnée dès *L'Idéologie allemande* et reprise et renforcée à plusieurs reprises, une définition qui réduit progressivement l'État à n'être que l'appareil de répression de la classe dominante.

CRITIQUE DE LA THÉORIE STANDARD

Ces thèses de Marx constituent la théorie marxiste standard de l'État. Lénine l'a reprise sous une forme à la fois précise et souvent répétitive dans *L'État et la Révolution*, un ouvrage écrit en août-septembre 1917, et visant au « réarmement politique » de son parti à la veille de la conquête du pouvoir.

Cependant ces thèses constituent un des points faibles de la pensée marxienne. Quatre critiques majeures peuvent lui être adressées :

1 la conception fonctionnaliste de l'État qui sous-tend la théorie marxiste est une conception paresseuse qui interdit de comprendre la diversité des organisations étatiques et la violence des luttes politiques qui ne se réduisent pas à des luttes sociales;

2 la réduction de l'État à la domination des classes dominantes est soit tautologique, soit fausse;

3 l'État, même l'État bourgeois, prend en compte aussi les intérêts communs à toute la société ;

4 il y a une certaine autonomie de la lutte politique par rapport aux contradictions de classe qui naissent sur le terrain des rapports sociaux de production.

Le fonctionnalisme

Les explications fonctionnelles mettent en avant les conséquences effectives d'un comportement ou d'une action pour l'expliquer. En sciences sociales, l'explication fonctionnelle consiste à expliquer une institution sociale par les bénéfices qu'elle procure soit à la société dans son ensemble soit aux dominants. Castoriadis isole parmi les explications fonctionnelles celles qui ressortissent à la « vue économique-fonctionnelle » qu'il définit ainsi :

> Nous entendons par là la vue qui veut expliquer aussi bien l'existence de l'institution que ses caractéristiques (idéalement jusqu'au moindre détail) par la *fonction* que l'institution remplit dans la société et les circonstances données, par son rôle dans l'*économie d'ensemble* de la vie sociale [11].

Castoriadis ajoute immédiatement :

> C’est finalement aussi la vue marxiste, par laquelle les institutions représentent chaque fois les moyens adéquats par lesquels la vie sociale s’organise pour s’accorder aux exigences de « l’infrastructure » [12].

Le fonctionnalisme redonne vigueur au finalisme : l’antécédent est expliqué par le conséquent. Dans les sciences de la nature, il y a longtemps que le finalisme a été discrédité et qu’on ne croit plus que « la nature ne fait rien en vain ». Mais il se porte bien dans les sciences sociales où il produit les mêmes ravages qu’ailleurs, en donnant des explications qui n’expliquent rien, car il est toujours possible à partir de la connaissance des conséquences de « prouver» que les antécédents en étaient la cause nécessaire. Nous avons spontanément tendance à penser l’histoire rétrospectivement, à considérer chacun des événements passés comme autant d’étapes nécessaires pour arriver au présent qui est revêtu du cachet de la nécessité historique. Or, comme Marx l’affirme, « l’histoire ne fait rien » et il faut prendre congé de toutes les philosophies de l’histoire, c’est-à-dire de toute téléologie. Mais le marxisme et souvent Marx lui-même restent prisonniers de la philosophie de l’histoire dans une version plus ou moins laïcisée.

Le deuxième défaut des explications fonctionnelles est qu’elles sont incapables d’expliquer la variété des institutions adaptées au même but. À la même époque, la classe bourgeoise en France organise sa domination sous la forme de l’État bonapartiste alors que la classe bourgeoise britannique use de la monarchie constitutionnelle avec un pouvoir très étendu conféré au Parlement. Pourquoi les intérêts de classe identiques sont-ils défendus par des moyens différents ? Si on veut répondre à cette question, il faut sortir de l’explication fonctionnelle et étudier les détails concrets de l’histoire et donc supposer que le mode de production ne fait que conditionner les processus sociaux et politiques qui se trouvent avoir une très large marge d’autonomie à l’égard de lois du MPC.

Le dernier défaut de l’explication fonctionnelle est qu’elle porte facilement à la « théorie du complot» sous des formes diverses. Si telle institution présente un bénéfice pour les classes dominantes, c’est que les classes dominantes ont créé cette institution en vue de ce bénéfice. On fusionne ainsi explication fonctionnelle et explication intentionnelle, ce qui est parfaitement logique, puisque les humains sont réputés agir en fonction de leurs désirs dont ils ont conscience. Cela revient à prêter aux processus sociaux et aux êtres de

raison des sciences sociales des intentions analogues à celles des individus. Du finalisme, on passe à l'animisme pur et simple. Évidemment, la lecture nominaliste de Marx et le refus de confondre les êtres de raison avec des individus vivants soulignent la contradiction entre les présuppositions philosophiques anti-idéalistes de Marx et les explications fonctionnalistes du marxisme. Mais la fusion des explications fonctionnelles et des explications intentionnelles est très répandue chez les marxistes. « La classe dominante choisit ceci » ou « La classe dominante prépare cela» : ce genre d'expression transforme des agrégats conceptuels (les classes) en sujets agissants. En réalité, les «actions» de la « classe dominante » ne sont que la résultante (presque au sens physique de la composition vectorielle des forces) des actions des individus qu'on peut rattacher à cette classe dominante. Mais précisément le résultat est nécessairement différent de ce que chacun avait prévu. S'il arrive souvent que les individus agissent pour réaliser leurs intentions et mettent en œuvre à cette fin des plans, ils sont en même temps dans l'incapacité de prendre en compte les réactions de tous les autres et d'anticiper les effets de ces réactions. Ce qui advient dans l'histoire, c'est ce que personne n'a voulu, disait, fort justement, Engels. Il découle de cela que l'État, en tant qu'institution humaine, est le résultat non prévu de ces combinaisons d'actions individuelles. La stabilisation des comportements communautaires à son tour entre en ligne de compte dans les déterminations des actions individuelles : les individus s'orientent généralement d'après les comportements attendus des autres individus. Mais il ne reste plus trace ici d'explication fonctionnelle de l'institution.

Paradoxe intéressant : l'explication fonctionnelle de l'État s'appuie en fait sur toute la tradition contractualiste qui fait du politique le résultat de l'accord des volontés rationnelles en vue d'une fin. Chez Hobbes, par exemple, le pouvoir souverain s'explique par sa fonction : assurer la sécurité et la protection des activités des sujets, et c'est dans ce but qu'il est institué. Jon Elster relève ce rapprochement qui peut être fait entre la tradition contractualiste et l'explication marxiste :

> L'État était communément considéré comme le pourvoyeur de biens publics – du maintien de l'ordre notamment, mais aussi de biens économiques que les individus ne pouvaient fournir efficacement. Grossièrement parlant, l'État incarne la solution coopérative à un Dilemme du prisonnier impliquant tous les individus de la société dont il est l'État. D'après Marx, il est tout à fait possible de formuler la tâche de l'État à partir de ce dilemme mais avec des joueurs différents. La tâche de l'État est d'apporter une solution coopérative au

> Dilemme du prisonnier dans lequel se trouvent les membres de la classe économiquement dominante, et, dans le cadre de cette mission, d'empêcher les membres de la classe dominée de résoudre *leur* propre dilemme[13].

En faisant ce rapprochement, Elster soulève indirectement une autre question : la conception matérialiste de l'histoire qui est celle de Marx n'est sans doute pas compatible avec cette conception qui fait de l'État l'expression d'un choix libre d'individus rationnels. Autrement dit, il y a contradiction entre les principes méthodologiques formulés par Marx dès *L'Idéologie allemande* et la conception instrumentaliste ou fonctionnaliste de l'État qui domine le marxisme.

L'État et les classes dominantes

Affirmer que l'État n'est que l'organisation de la domination et de l'oppression de la classe dominante, c'est produire une définition simplificatrice et anhistorique de l'État. À moins qu'il ne s'agisse d'une définition purement triviale ou tautologique : les classes dominantes dominent et donc elles dominent l'État. Que serait en effet une classe dominante qui ne dominerait pas l'État? Ce ne serait pas une classe dominante du tout!

En effet, que l'État ait à voir avec la classe dominante, c'est l'évidence même, puisque l'État est par définition l'institution dominante d'une société. On définit d'ailleurs généralement la classe dominante par sa capacité à contrôler l'État et à faire prévaloir sur le plan politique ses intérêts et ses ambitions. Cependant, il n'est pas possible de réduire l'État à un simple instrument de domination d'une partie minoritaire de la société sur l'autre. Aucun État ne peut durer sans que, d'une manière ou d'une autre, il prenne en compte les intérêts de la société tout entière. La théorie contractua- liste classique qui fait de l'État le résultat d'un contrat noué entre les individus en vue de leur propre intérêt, si elle est historiquement une fiction, présente néanmoins un noyau rationnel. Dans la mesure où on ne veut pas réduire l'État à la tyrannie pure, il faut admettre que même les classes dominées trouvent un intérêt à l'existence de l'État, sans quoi on comprendrait mal pourquoi ces classes dominées qui sont les plus nombreuses accepteraient sans broncher leur condition. L'État n'est pas simplement un glaive, il est aussi un bouclier! Les classes dominées préfèrent toujours une domination réglée par le

droit (la domination étatique) à la domination brutale et directe des puissants.

L'histoire en pourrait apporter de nombreuses confirmations. Loin de faire de l'État le simple organe de domination des dominants on y verrait comment, au contraire, se cristallisent les rapports de forces entre les classes sociales, les fractions de classes, mais aussi les particularités nationales. Les rapports entre l'État et les paysans en France, depuis la révolution française, sans doute, ont quelque chose d'intrigant pour la théorie marxiste classique, bien que Marx lui-même ait consacré à cette question une place tout à fait particulière. Voilà une classe, la classe paysanne, qui est à peine une classe (voir plus haut la comparaison de Marx avec les pommes de terre dans un sac de pommes de terre) et qui pourtant forme la base sociale du bonapartisme, ainsi que l'explique *Le 18 Brumaire* :

> Bonaparte représente une classe, voire la classe la plus nombreuse de la société française, les *paysans à parcelles*.
>
> De même que les Bourbon sont la dynastie de la grande propriété foncière, les Orléans la dynastie de l'argent, de même les Bonaparte sont la dynastie des paysans, c'est-à-dire de la masse du peuple français. L'élu des paysans, ce n'était pas le Bonaparte qui se soumit au Parlement bourgeois, mais le Bonaparte qui dispersa le Parlement bourgeois. [P4-532]

Les propriétaires fonciers sont bien une partie de la classe dominante, tout comme les capitalistes financiers. Mais que Marx mêle sur le même plan, dans le même mouvement, le «paysan à parcelles », cela devrait suffire pour montrer que Marx n'applique pas les préceptes du marxisme quand il s'agit de procéder à l'analyse concrète d'une situation concrète. Nous avons donc une classe qui n'est pas une classe dominante qui propulse son représentant au pouvoir, lequel disperse la représentation politique de la classe dominante, le « Parlement bourgeois ». Voici comment Marx raconte la prise du pouvoir par Louis Bonaparte, c'est-à-dire comment le bonapartisme est censé sauver la société bourgeoise, qui selon Marx lui-même n'était pourtant plus menacée par les ouvriers.

> La société est sauvée aussi souvent que le cercle de ses maîtres se rétrécit et qu'un intérêt plus exclusif est défendu contre un intérêt plus large. Toute revendication de la plus simple réforme financière bourgeoise, du libéralisme le plus vulgaire, du républicanisme le plus formel, de la démocratie la plus plate, est à la fois punie comme «attentat contre la société» et flétrie comme « socialiste ». Et finalement, les grands prêtres de « la religion et de l'ordre » sont eux-mêmes chassés à coups de pied de leurs trépieds pythiques, tirés de leur lit en

> pleine nuit, fourrés dans des voitures cellulaires, jetés au cachot ou envoyés en exil. Leur temple est rasé, leur bouche scellée, leur plume brisée, leur loi déchirée au nom de la religion, de la propriété, de la famille et de l'ordre. Des bourgeois fanatiques de l'ordre sont fusillés à leur balcon par une soldatesque ivre, la sainteté de leur foyer est profanée, leurs maisons sont bombardées en guise de passe-temps, tout cela au nom de la propriété, de la famille, de la religion et de l'ordre. La lie de la société bourgeoise constitue finalement la *phalange sacrée de l'ordre*, et le héros Crapulinsky fait son entrée aux Tuileries comme « *sauveur de la société* ». [P4-447]

Certes, *in fine*, Louis Bonaparte au pouvoir défend l'ordre capitaliste mais la théorie standard ne peut rien nous dire de plus et en tout cas rien de cette fort curieuse façon de sauver les classes dominantes contre elles-mêmes. Tous ces exemples n'invalident pas la thèse que les classes dominantes continuent de dominer, finalement, même quand l'État leur échappe partiellement. Mais ils montrent en premier lieu l'autonomie relative du politique et font de l'État non pas une communauté illusoire mais le lieu d'affrontements sans merci.

Non seulement l'État n'est jamais exclusivement l'État des classes dominantes, mais encore celles-ci forment rarement un tout homogène : il y a plusieurs classes dominantes, sans doute hiérarchisées mais ayant leurs propres intérêts et, entre toutes ces diverses strates de la société, l'État gagne toujours une certaine autonomie. Par exemple il est parfaitement erroné d'affirmer que la monarchie en France fut l'organe de domination de la noblesse. Elle fut effectivement en partie la représentation de la noblesse – du moins c'est ainsi qu'elle s'est constituée par le choix du maire du palais Hugues Capet comme le *primus inter pares*. Mais l'histoire de la monarchie est aussi l'histoire de la liquidation impitoyable de la noblesse : il n'est pas nécessaire d'être un inconditionnel de Tocqueville pour admettre que la révolution n'a fait que parachever un processus déjà largement accompli : Marx fait le même constat. La monarchie, à certains égards, fut le bras armé de cette partie bourgeoise du tiers-état qui étendait son influence et sa domination dans toutes les sphères de la société au détriment des anciennes classes dominantes.

Même si on s'en tient à l'État bourgeois, c'est-à-dire à l'État moderne, les formes de cet État sont extrêmement variées, depuis la dictature brutale du capital, appuyée sur quelques bandes armées, jusqu'à un État qui fait une large part aux revendications sociales, à l'organisation de l'économie et à la structuration d'éléments de socialisme au sein même d'une société largement dominée par le mode de production capitaliste. La définition générique de

l’État comme conseil d’administration des affaires communes de la bourgeoisie non seulement ne convient pas pour les formes d’État social, plus ou moins inspiré du *welfare state*, mais elle ne convient même pas pour l’État tel qu’il existe dans la phase dite néolibérale que nous connaissons actuellement. Que les gouvernements soient plus souvent qu’à leur tour les serviteurs des puissants, cela ne permet pas de caractériser la nature de l’État. Les puissants contrôlent plus facilement l’État parce qu’ils sont puissants, précisément.

Les intérêts communs à toute la société

L’État reste un enjeu des affrontements sociaux et politiques, une cristallisation des rapports de force, mais aussi, sous certains aspects, le défenseur des intérêts communs de toutes les classes de société, car de tels intérêts communs existent, que cela plaise ou non – par exemple, les pauvres comme les riches ont un intérêt à ne pas être soumis à l’arbitraire de celui qui possède provisoirement la force, par exemple arbitraire d’un gangster qui vous dévalise. En vérité, ce constat d’évidence n’échappe pas à Marx, bien qu’il ait beaucoup de mal à le reconnaître. Par exemple, quand le gouvernement britannique finit par instituer une loi limitant la journée de travail, réglemente le travail des enfants et, plus généralement, met en place toute une série de dispositions protectrices pour la classe ouvrière, Marx a tendance à considérer que, dans ce cas, l’État protège les intérêts à long terme de la classe capitaliste, contre la cupidité des capitalistes du moment qui ruinaient physiquement la classe ouvrière. Mais alors on doit considérer que les intérêts à long terme de la classe capitaliste et les intérêts immédiats de la classe ouvrière peuvent coïncider. Donc il pourrait y avoir des intérêts communs aux classes antagonistes. S’il y a des intérêts communs aux classes antagonistes, l’État tout en restant un État bourgeois peut donc être l’artisan d’une politique qui concerne la société tout entière. De fait, nous retrouvons ici toutes les ambiguïtés de cette notion un peu passe-partout d'«intérêts de classe ». Pendant les « trente glorieuses », en France, une forte politique de redistribution, la protection sociale et le plein-emploi, dans la mesure où ils ont permis une croissance soutenue, correspondaient donc, finalement, à l’intérêt de classe des capitalistes dans leur ensemble, bien que les capitalistes individuels aient trouvé la note assez salée. Ce n’est cependant pas pour cette raison que l’État a impulsé ces politiques. C’était au contraire pour répondre à

une situation qui donnait aux salariés un poids prépondérant dans la vie politique et où les réformes de structure furent imposées sous la menace révolutionnaire ou prérévolutionnaire.

Faire de l'État le défenseur des intérêts collectifs et à long terme de la classe capitaliste contre les capitalistes individuels obsédés du profit présent, c'est sans aucun doute le premier pas vers l'abandon de la théorie selon laquelle l'État dans la société capitaliste est nécessairement un État capitaliste. En effet, comme le rappelle ironiquement Keynes : à long terme, nous sommes morts! Faire de l'État le défenseur de l'intérêt à long terme de la classe capitaliste c'est tout simplement considérer que l'État est animé par une sorte d'esprit, de conscience de sa mission historique qui transcende la réalité effective des capitalistes individuels. C'est un détour pour retomber dans la théorie hégélienne de l'État, contre laquelle Marx a construit sa propre pensée. Si on veut éviter cette incohérence, il faut admettre, comme le fait remarquer Elster, que la soumission complète de l'État aux intérêts de la classe dominante, qui devrait être la règle, n'est que l'exception.

L'autonomie de la lutte politique

En fait, et sans qu'on trouve sur ce point de texte théorique clair et bien ordonné, Marx accorde aux formes de la lutte politique et à la structure de l'État la plus grande importance et leur reconnaît une véritable autonomie. Pour comprendre cela, il est nécessaire de dire quelques mots d'une question philosophique fondamentale, celle de la liberté. Dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, il commence par cette remarque souvent citée :

> Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé. [P4-437]

Si cette phrase a un sens, elle signifie certes que les individus quand ils agissent sont conditionnés par les circonstances extérieures, celles qu'ils trouvent toutes prêtes, et que par conséquent ils ne peuvent pas faire ce qu'ils veulent librement, c'est-à-dire sans détermination – si vouloir librement sans détermination est quelque chose qui puisse avoir un sens. Cependant, ce sont les individus qui font leur propre histoire : à l'intérieur d'un champ de

possibles ouvert par ces circonstances « données », ils créent de l'absolument nouveau. On a cependant de la difficulté à percevoir cette libre création, ce que Castoriadis nomme « imagination radicale » parce que les hommes pensent leurs actions, la plupart du temps, dans les mots et les cadres théoriques du passé. « La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants» [P4-437]. C'est pour cette raison que les processus historiques apparaissent toujours beaucoup plus déterministes qu'ils ne le sont en réalité.

Autonomie ne veut évidemment pas dire liberté absolue. Les conditions de la vie doivent être produites et elles ne le peuvent être arbitrairement, mais seulement en fonction des moyens existants et des rapports sociaux qui peuvent se modifier mais seulement lentement. Pour cette raison d'ailleurs, et en se plaçant dans le cadre même des thèses exprimées par Marx dès 1845, la proclamation du « communisme » en Russie était une impossibilité que Lénine perçut assez rapidement en proposant une économie mixte, baptisée NEP. Mais la révolution russe, indépendamment des jugements que l'on peut porter sur son destin ultérieur, est une des preuves flagrantes de l'autonomie du politique et du rôle de l'action des individus dans l'histoire. Les individus ne sont pas des marionnettes mues par des forces sociales anonymes, ce sont eux qui font réellement l'histoire et donnent forme et consistance à ces fameuses forces sociales. Nous retombons à nouveau sur ces idées soulevées dès le début de ce travail : contrairement aux idées reçues et contrairement à ce que donne à penser l'enseignement d'un certain marxisme, la réalité sociale n'est pas le jeu abstrait des structures mais la combinaison infinie des actions des individus vivants et c'est précisément de cette manière qu'on peut à la fois penser le conditionnement historique et l'autonomie du politique.

La dictature du prolétariat et le communisme

Si la théorie de l'État en général et de l'État capitaliste en particulier est si incertaine dans les textes de Marx, la raison en est peut-être assez simple. Au fond, au-delà des analyses concrètes particulières souvent lumineuses, Marx n'a absolument pas besoin d'une théorie générale de l'État puisqu'il est tout entier tendu vers l'avenir, un avenir qu'il pense sous l'angle de la disparition de l'État, de son dépérissement progressif. L'État est l'expression de la division de la société en classes, mais celle-ci n'est pas éternelle. Dans une

lettre à Weydemeyer (1852), Marx définit clairement son horizon politique :

> Or, en ce qui me concerne, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert ni l'existence des classes dans la société moderne, ni leur lutte entre elles [...]. Le nouveau de mon travail a consisté à démontrer : 1° que l'*existence des classes* est exclusivement liée à des *phases historiques déterminées* du développement de la *production* ; 2° que la lutte des classes conduit nécessairement à la *dictature du prolétariat*; 3° que cette dictature elle-même ne représente qu'une transition vers l'*abolition de toutes les classes* et vers une *société sans classes*. [P4-1680]

Cette affirmation court tout au long de la vie et de l'œuvre de Marx. Dans *La Guerre civile en France*, Marx dit de la Commune de Paris qu'elle est « la forme enfin trouvée de la dictature du prolétariat». Dans la *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, Marx réitère cette ligne directrice :

> Entre la société capitaliste et la société communiste, se situe la période de transformation révolutionnaire de l'une en l'autre. À cette période correspond également une phase de transition politique, où l'État ne saurait être autre chose que la *dictature révolutionnaire du prolétariat*. [P1-1429]

Il oppose cette perspective à la « vieille litanie démocratique qui court le monde» (suffrage universel, législation directe, etc.) dont les revendications ne sont que « l'écho du parti populaire bourgeois ».

LA MYSTÉRIEUSE FORMULE DE LA DICTATURE DU PROLÉTARIAT

Quittant l'analyse de la réalité existante, nous avons maintenant deux perspectives historiques du développement de la société moderne :

1 l'expropriation des expropriateurs et l'organisation de l'économie par les producteurs associés : c'est la perspective du *Capital* ;

2 la transformation révolutionnaire de la société de classes en société communiste sans classes et sans État, en passant par une phase intermédiaire d'un État qui n'est plus que la « dictature révolutionnaire du prolétariat».

Dans la tradition marxiste, les deux perspectives sont, étroitement liées : si l'État est l'instrument de la domination d'une classe, avec la disparition des

classes sociales, résorbées dans l'ensemble des producteurs, la nécessité de l'État disparaît. Cependant, du point de vue logique, il n'y a aucun lien nécessaire entre l'affirmation [14] et l'affirmation (2). On pourrait très bien imaginer que le passage de la direction du processus de production entre les mains des « producteurs associés » se fasse par des voies purement économiques et soit accompagné d'une transformation graduelle de l'État. L'accord avec les analyses et les thèses défendues dans *Le Capital*, y compris les conclusions révolutionnaires, n'implique donc nullement un accord avec les perspectives politiques définies par Marx dans ces quelques textes cités plus souvent qu'à leur tour par les marxistes.

Étudions maintenant les deux phases de cette perspective historique.

La « dictature du prolétariat» est une expression aujourd'hui définitivement désuète que même la plupart des marxistes ont abandonnée. Il est vrai que le mot « dictature » fait peur puisqu'on le confond volontiers avec «tyrannie» ou «despotisme» alors que cela désignait une institution de la République romaine dont on trouve des traces dans la constitution française actuelle[14]…

Il n'est pas simple de savoir ce que Marx entend par « dictature du prolétariat». Comme le dit Jacques Texier :

> La formule de la dictature du prolétariat est assez mystérieuse, propre à être interprétée de plusieurs façons. Sur cette question, Engels pourra exercer ses talents herméneutiques[15].

Car, si l'expression est bien maintenue dans toute l'œuvre, elle change manifestement de sens entre les années 1848-1852 et les dernières années de la vie de Marx.

Dans la période 1848-1852, la dictature du prolétariat est un élément d'une stratégie révolutionnaire, celle que Marx résume d'une formule, « révolution en permanence[16] ». À cette époque, Marx et Engels croient que la lutte décisive est engagée. Celle-ci combine les révolutions démocratiques et nationales pour abattre ce qui reste du vieil ordre européen et l'affirmation croissante de l'hégémonie du prolétariat : dans des pays comme l'Allemagne, il est impossible d'espérer la stabilisation d'une démocratie bourgeoise au sein de laquelle le mouvement ouvrier pourrait se développer et s'organiser. La révolution démocratique sera, au contraire, le prélude immédiat de la révolution sociale comme l'ont finalement montré les événements français de

février à juin 1848. Ces révolutions seront nécessairement des révolutions violentes posant l'alternative : dictature de la bourgeoisie ou dictature du prolétariat, et seule l'énergie manifestée par le parti prolétarien peut empêcher la régression. Le modèle dominant est le modèle de la dictature jacobine de 1793-1795 et la dictature du prolétariat constitue moins une forme étatique précise qu'une stratégie sur le modèle de celle de Robespierre.

Or, après 1852, Marx doit constater que l'ère des révolutions est provisoirement close et c'est une autre perspective qui l'occupe : celle de la transformation sociale lente qui s'opère dans les « soutes» de la société bourgeoise. C'est pourquoi le projet qui l'accapare est celui de la critique de l'économie politique. La question de la dictature du prolétariat revient à l'ordre du jour seulement quand la question politique est à nouveau pensée dans toute sa force. Mais il s'agit d'une perspective complètement différente. Marx pense alors sous le terme « dictature du prolétariat » un régime social et politique relativement durable qui a pour mission d'organiser la transition entre la société capitaliste et la société communiste. La Commune de Paris donne le modèle de ce régime. Les principales mesures essentielles aux yeux de Marx, qui déterminent la nature de cette nouvelle forme étatique, ont été rappelées plus haut. Il faut cependant remarquer que l'expression même « dictature du prolétariat » ne figure pas dans le texte de *La Guerre civile en France*. C'est Engels, un peu plus tard, qui dira :

> Le philistin allemand a été récemment saisi d'une terreur salutaire en entendant prononcer le mot de *dictature du prolétariat*. Eh bien, messieurs, voulez-vous savoir de quoi cette dictature a l'air? Regardez la Commune de Paris. C'était la dictature du prolétariat[17].

Marx se contente de la qualifier de « république sociale».

> Le cri de « république sociale» auquel la révolution de février avait été proclamée par le prolétariat de Paris, n'exprimait guère qu'une vague aspiration à une République qui ne devait pas seulement abolir la forme monarchique de la domination de classe, mais la domination de classe elle-même. La Commune fut la forme positive de cette République [18].

Cette «république sociale» est une république jusqu'au bout, une république radicale, qui se fixe comme objectif l'abolition de toute domination. Elle s'inscrit dans la perspective du dépérissement de l'État. Si l'État est

l'instrument de domination d'une classe sur une autre, alors la disparition des antagonismes de classes doit conduire à la disparition de l'État. Disparition progressive puisque les antagonismes de classe ne peuvent pas disparaître du jour au lendemain. Marx envisage la transformation de la société capitaliste à la société communiste en deux phases. Avant la société communiste proprement dite, affirme la *Critique du programme de Gotha*, s'interpose une phase transitoire («première phase de la société communiste») dans laquelle nous avons affaire à une société qui est « celle qui vient d'émerger de la société capitaliste » :

> C'est donc une société, qui, à tous égards, économique, moral, intellectuel, porte encore les stigmates de l'ancien ordre où elle a été engendrée. [P1-1419]

Dans cette société règnent encore les principes de l'échange marchand. Ce n'est plus une société capitaliste dans la mesure où les capitalistes n'existent plus et que tous les individus aptes à travailler sont des travailleurs, mais les produits du travail prennent encore la forme de marchandises : il s'agit toujours d'échanger des équivalents. La première phase de la société communiste réalise bien l'égalité, et donne à chacun selon son travail mais

> le *droit égal* est donc, en principe, toujours le *droit bourgeois*, bien que le principe et la pratique ne se querellent plus […].
>
> En dépit de ce progrès, ce *droit égal* reste prisonnier d'une limitation bourgeoise. Le droit des producteurs est proportionnel au travail qu'ils fournissent. L'égalité consiste en ce que le travail fait fonction de *mesure commune*. [P1-1419]

Mais ce n'est pas encore le communisme puisque demeurent des inégalités importantes : les inégalités naturelles qui permettent à l'un de travailler plus longtemps ou plus intensément que l'autre et donc recevoir plus.

> Ce *droit égal* est un droit inégal pour un travail inégal. Il ne reconnaît aucune distinction de classe, puisque tout homme n'est qu'un travailleur comme tous les autres, mais il reconnaît tacitement comme un privilège de nature le talent inégal des travailleurs et, par suite, l'inégalité de leur capacité productive. C'est donc dans sa teneur *un droit de l'inégalité comme tout droit*. Par sa nature, le droit ne peut consister que dans l'emploi d'une mesure égale pour tous ; mais les individus inégaux (ils ne seraient pas distincts s'ils n'étaient pas inégaux) ne peuvent être mesurés à une mesure égale qu'autant qu'on les considère d'un

même point de vue, qu'on les regarde sous un aspect unique et déterminé. [P1-1420]

Bref, dans la première phase du communisme, les individus continuent d'être comparés les uns aux autres selon des critères « déterminés », c'est-à-dire des critères sociaux, déterminés par le niveau de développement d'ensemble de la société. C'est pourquoi, bien qu'il n'y ait plus de distinction de classes, demeure un droit et par conséquent un État, même si cet État n'est plus comme l'État bourgeois l'organe d'oppression de la minorité sur la majorité et même si la machine d'État a été brisée pour être remplacée par l'administration directe des producteurs.

La dictature du prolétariat, donc, est une nécessité qui découle du maintien des contradictions sociales dans la première phase du communisme, contradictions qui découlent selon Marx de l'insuffisant niveau de la production.

Marx soulève ici des questions difficiles que reprennent les théories récentes de la justice sociale (Rawls par exemple). Dès qu'il faut répartir les richesses produites socialement, l'égalité de droit (le *droit égal*) recouvre une inégalité de fait : l'égalité juridique légitime les inégalités naturelles de talent. Or, Marx et Rawls disent pratiquement la même chose sur ce point : il n'y a aucune espèce de raison de considérer que les inégalités naturelles soient plus légitimes que les autres inégalités si on les considère du point de vue de la justice sociale. Or, tant qu'on reste dans la problématique de l'égalité, il n'y a aucun moyen de sortir de cette difficulté, puisque dès que les individus sont distincts, ils sont forcément inégaux. Non qu'ils soient inégaux dans l'absolu, puisque dans l'absolu, ils sont incommensurables, mais ils sont inégaux relativement à quelque critère de distribution que ce soit qui est toujours un critère de comparaison.

Pour éviter tous ces inconvénients, le droit devrait être non pas égal, mais inégal. IP1-1420]

C'est la voie que choisit Rawls : il faut déterminer quelles sont les inégalités justes, dit la *Théorie de la justice*. Mais ce n'est pas la voie qu'emprunte Marx : il faudrait que le droit soit inégal, mais par définition le droit, pour lui, est égal. Par conséquent il faut sortir du droit et de l'État!

Avant d'aborder ce dernier point, notons que la formule de la dictature du prolétariat a passablement perdu de son sens. Il ne s'agirait plus, comme dans les années 1848-1852 d'une stratégie révolutionnaire liée au caractère nécessairement violent du processus de transformation sociale. Pourquoi donc parler encore de « dictature du prolétariat» alors que, s'il s'agit encore d'un État, c'est un État démocratique – genre « Commune de Paris » ? De fait, Marx en parle de moins en moins. Il en parle dans la *Critique du programme de Gotha* parce qu'il s'agit d'un texte à destination des militants allemands et que l'Allemagne impériale est en cause : dans ce genre de régime, Marx pense que la révolution gardera un caractère violent et que la résistance des anciennes classes dirigeantes devra y être brisée par la force et c'est pourquoi s'imposera encore la formule de la « dictature révolutionnaire du prolétariat». Par contre, dans les pays démocratiques, comme les États-Unis, l'Angleterre, les Pays-Bas et même la France, dans les années 1875 jusqu'à la fin de sa vie, Marx envisage de plus en plus sérieusement l'hypothèse d'un renforcement progressif des organisations ouvrières permettant une transformation sociale pacifique. Dans ce contexte, la dictature du prolétariat n'apparaît plus comme une perspective stratégique. Elle tend à être remplacée par la revendication d'une République démocratique. Ce qui n'est qu'esquissé chez Marx sera développé par Engels[19].

Là encore, nous sommes maintenant assez loin du marxisme et de ses constructions ou reconstructions. On a le droit de penser que la dictature du prolétariat est la question clé du marxisme et de réciter comme un catéchisme la lettre à Weydemeyer. Force est de constater que dans l'œuvre de Marx (de Marx, pas de Lénine, Staline ou Mao), cette dictature du prolétariat reste très floue, sans aucun développement théorique, et même ne joue qu'un rôle marginal dans les écrits de la maturité, c'est-à-dire pendant et après la publication du *Capital*.

LE DÉPÉRISSEMENT DE L'ÉTAT : LE RETOUR À L'UTOPIE

Dans le *Dictionnaire critique du marxisme*, l'auteur de l'article « dictature du prolétariat » (Étienne Balibar) souligne que pour Marx la dictature du prolétariat désigne une formation politique contradictoire, un État qui est en même temps un non-État. Bien que cela ne nous explique pourquoi on doit appeler cette formation une dictature, on peut cependant accepter le fond du

propos. Pour Marx, en effet, qu'il s'agisse de la dictature du prolétariat ou d'un gouvernement démocratique radical genre Commune de Paris, c'est-à-dire d'une «république sociale», il ne peut s'agir que d'une formation transitoire, destinée à préparer sa propre disparition. Car la solution des contradictions de cette première phase du communisme, la véritable émancipation de l'individu ne peut pas résider dans un système social et politique dans lequel la personnalité reste tronquée, puisque comparée et évaluée selon un critère déterminé. C'est pourquoi la *Critique du programme de Gotha* nous offre un retour presque inattendu à une perspective et des formulations qui remontent aux œuvres de jeunesse, les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande*. Voici le texte dont le caractère d'utopie saute aux yeux, en tout cas aujourd'hui.

> Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre mais encore le premier besoin de la vie ; quand avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance – alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. » [P1-1420]

Dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1878), polémiquant à la fois contre les partisans de Lassalle et contre les anarchistes, Engels résume ainsi la perspective née de la prise du pouvoir par le prolétariat et l'abolition de la propriété capitaliste :

> Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des processus de production. L'État n'est pas « aboli », il *s'éteint*. Voilà qui permet de juger la phrase creuse sur l'« État populaire libre », tant du point de vue de sa justification temporaire comme moyen d'agitation que du point de vue de son insuffisance définitive comme idée scientifique ; de juger également la revendication de ceux qu'on appelle les anarchistes, d'après laquelle l'État doit être aboli du jour au lendemain[20].

Ces deux extraits se complètent et sur cette question il ne fait aucun doute que Engels interprète correctement la pensée de Marx. Le problème est que cette position est aberrante, au sens strict du terme, car elle s'éloigne sérieusement du cours suivi par la pensée de Marx (mais aussi celle de

Engels) et qu'elle consiste en un mélange d'utopie et de radicalisme verbal très étrange.

Une perspective aberrante

Aberrante, l'est la description que fait Marx de la phase supérieure du communisme. L'idée que le travail devient le premier des besoins dans la société communiste figure dans les *Manuscrits de 1844*, mais rien dans *Le Capital* ne va dans ce sens. Au contraire. Dans le texte que Engels place en conclusion du livre III, Marx s'exprime très clairement contre cette idée.

> À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. [P2-1487]

L'homme ne peut donc ni se libérer par le travail, ni se libérer du travail. Car le travail apparaît comme une nécessité et une contrainte éternelles.

> Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie ; cette contrainte existe pour l'homme dans toutes les formes de société et sous tous les types de production. Avec son développement, cet empire de la nécessité naturelle s'élargit parce que les besoins se multiplient; mais en même temps se développe le processus productif pour les satisfaire. [P2-1487]

C'est même une contrainte qui, sous un certain angle ne peut aller qu'en s'élargissant. Cependant, on ne doit pas considérer le travail comme une malédiction. Une certaine forme de liberté peut exister dans le cadre même du travail.

> Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ; et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. [P2-1487/1488]

La liberté dont il s’agit est une liberté limitée, elle n’est pas le libre développement des potentialités qui sont en l’homme, qui ne peut s’accomplir qu’au-delà de la sphère de la production matérielle. C’est une liberté qui présente deux aspects :

1 une compréhension de la nécessité suffisante pour éviter le gaspillage, rationaliser les rapports entre l’homme et la nature, préserver les deux sources de la richesse sociale que sont le travail et la terre ;

2 si la nécessité du travail doit s’imposer éternellement, parce que l’homme reste un être naturel, il reste qu’il peut espérer abolir la domination que ses propres échanges exercent sur lui et donc agir en tant qu’homme socialisé.

L'homme ne peut se débarrasser de la nécessité – la malédiction qui s’abat sur l’homme chassé du paradis, privé à jamais de l’équilibre spontané dans son milieu naturel –, il peut seulement en organiser les formes autrement, dans des conditions conformes à sa nature. Il reste que cette liberté, acquise sur le terrain de la production matérielle, n’est qu’une liberté limitée; car

> c’est au-delà que commence l’épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté, qui cependant ne peut fleurir qu’en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération. [P2-1488]

Conclusion prosaïque, loin de l’utopie de la *Critique du programme de Gotha*. Le travail n’est pas le premier besoin, il est une réalité contradictoire : il n’y a pas d’émancipation sans travail et en même temps il n’y a de véritable émancipation qu’en dehors du temps de travail. C'est pourquoi on peut simultanément réclamer la diminution du temps de travail et réclamer non seulement le droit au travail pour tous, mais encore affirmer que, comme le disent les paroles de *L'Internationale*, « l’oisif ira loger ailleurs.»

Une perspective utopique

Utopique, la perspective tracée par Marx et Engels, l’est clairement, ne serait-ce que par la reprise de la formule de Saint-Simon, passer du gouvernement des hommes à l’administration des choses.

Elle l'est tout autant par les perspectives concernant l'organisation du travail. Que peut vouloir dire l'idée que les individus ne seront plus asservis à la division du travail? Marx a montré (à la suite de Smith) que la division du travail et la coopération dont elle est l'autre face sont les principales des forces productives. Comment peut-on espérer faire jaillir l'abondance de la forme coopérative en renonçant à la division du travail? On peut, comme Marx le disait ironiquement dans *L'Idéologie allemande*, être chasseur le matin, pêcheur l'après-midi et « critique critique» le soir! Mais cette faible division du travail est encore pensable dans une société de chasseurs-cueilleurs, mais certainement pas dans une société développée. Être médecin le matin, physicien nucléaire l'après-midi et artiste-peintre le soir?

Comment comprendre cela? Si on s'en tient à la formule des « producteurs associés », les individus peuvent n'être plus asservis à la division du travail en la maîtrisant, c'est-à-dire en participant à la direction du processus de production. De cette manière d'ailleurs, dans la mesure où le travailleur manuel a son mot à dire dans l'organisation de la production coopérative, la séparation entre le travail intellectuel et le travail corporel s'estompe. Enfin, avec le temps libéré par l'augmentation de la productivité du travail, les individus peuvent espérer faire autre chose que travailler, être libérés de ce « premier des besoins » pour avoir du loisir, du temps libre pour s'occuper de ce qui est le plus important pour les hommes. Mais de telles perspectives, qui ne sont pas complètement irréalistes, supposent qu'il y a encore des ressources à répartir, des décisions collectives à prendre, une discipline à respecter, etc., c'est-à-dire qu'on est encore dans le gouvernement des hommes.

Il y aurait aussi beaucoup de choses à dire sur la question de l'abondance des ressources. Marx pense avec l'optimisme des hommes de son siècle, savants et industriels. Mais depuis nous avons appris que nous vivrons nécessairement dans un monde aux ressources limitées où, comme le dit Marx dans le texte extrait du livre III, les producteurs devront régler leurs rapports avec la nature de la manière la plus économique. Mais si les ressources sont limitées, il sera impossible de donner « à chacun selon ses besoins », sauf à définir à l'avance ce que sont les besoins de chacun…

Contre le radicalisme verbal : pour une interprétation raisonnable de Marx

Toutes ces critiques peuvent très bien s'intégrer à une interprétation

raisonnable de la pensée de Marx. Mais il faut pour cela remettre ces grands textes classiques du marxisme à leur juste place : Marx, c'était son péché mignon, cédait facilement au radicalisme verbal dans les polémiques contre ses adversaires au sein du mouvement ouvrier. La *Critique du programme de Gotha* s'inscrit incontestablement dans cette lignée et un lecteur contemporain devrait savoir faire la part des outrances, plus ou moins inévitables dans des contextes de ce genre. Le destin politique de Marx et la construction du marxisme ont malheureusement donné plus de relief aux formules ronflantes des textes polémiques qu'aux analyses subtiles du *Capital*.

Le point aveugle

Au total donc, la pensée politique de Marx souffre d'incontestables faiblesses et contradictions. Si on peut admettre le communisme « phase I » parce qu'il se situe encore dans la lignée d'une pensée démocratique radicale qui n'est finalement pas très éloignée de Jean-Jacques Rousseau et des penseurs les plus avancés des Lumières, en revanche, le communisme « phase II », loin d'en être le prolongement logique, en apparaît comme la négation. Il s'agit d'une pensée fondamentalement antipolitique dont le lien avec Stirner, le vieux «saint Max » de 1845, est plus fort qu'on ne l'a dit. Et Marx ne parvient pas à faire tenir ces deux phases, ces deux pensées du politique, dans un ensemble cohérent. La construction du marxisme est rendue possible par ces faiblesses mêmes.

Bien qu'elle ne constitue pas en elle-même un argument irréfutable, l'expérience historique, principalement celle des débuts de la révolution russe, permet de mieux appréhender quelques-unes des conséquences des impasses de la pensée de Marx sur la question de l'État. L'expérience russe puis soviétique est d'autant plus intéressante que la révolution bolchevique, dans l'esprit de ses principaux dirigeants, doit mettre en pratique les principes théoriques que Lénine a reconstruits dans *L'État et la Révolution*. Pour Lénine et Trotski, la révolution russe constitue ainsi une mise à l'épreuve des leçons que Marx tire de la Commune de Paris. Cette mise à l'épreuve se révèle catastrophique pour ce pan de la pensée de Marx et pour le marxisme révolutionnaire traditionnel. Contentons-nous d'en signaler quelques points saillants.

La première grande leçon de la Commune est que la classe ouvrière ne peut

pas seulement s’emparer du pouvoir d’État bourgeois mais doit en briser la machine. Or l’expérience devait conduire les dirigeants révolutionnaires à réviser drastiquement cette leçon de Marx et du Lénine de *L'État et la Révolution*. La guerre civile devait conduire à la reconstruction d’une armée des plus classiques – au lieu du « peuple en armes » – avec la restauration des grades et d’une discipline qui reprenaient purement et simplement l’ancienne armée tsariste. L’organisateur de l’armée Rouge, Trotski, s’est ainsi heurté aux « gauchistes » du parti bolchevik (Staline en tête) sur la question de l’utilisation des « spécialistes bourgeois», c’est-à-dire des officiers de l’armée tsariste. Au-delà de la question militaire stricte, il fallut bien vite admettre qu’on ne pouvait pas exercer le pouvoir politique sans reprendre largement les structures et les hommes de l’ancien État. L'appareil d’État tsariste, à peine repeint en rouge : c’est ainsi que Lénine qualifiera l’État de la Russie soviétique encore prise dans la tourmente révolutionnaire. Vision lucide qui oblige à réviser la thèse selon laquelle l’État n’est que l’appareil d’oppression d’une classe sur une autre. Les révisions stratégiques de Lénine et le tournant vers la NEP confirment que toute société a besoin d’un État stable, apte à garantir la sûreté des citoyens et que l’appareil d’État accomplit des fonctions nécessaires pour toutes les classes de la société.

L’antiparlementarisme de *La Guerre civile en France* est récupéré par Lénine qui insiste sur la nécessaire « suppression du parlementarisme ».

> Certes, le moyen de sortir du parlementarisme ne consiste pas à détruire les organes représentatifs et le principe électif, mais à transformer ces moulins à paroles que sont les organismes représentatifs en assemblées agissantes[21].

Il s’agit purement et simplement de transformer toute forme constitutionnelle du pouvoir politique (notamment toute forme reposant sur la séparation des pouvoirs) en une organisation ultra-démocratique dans laquelle ceux qui décident exécutent. En pratique, ces assemblées agissantes (les soviets en Russie) deviennent très vite la couverture des spécialistes de l’action, c’est-à-dire des minorités agissantes et leur caractère ultra-démocratique se renverse en son contraire. Et, comme l’avaient bien vu les penseurs classiques, l’absence de séparation des pouvoirs transforme la démocratie en tyrannie, et même pas en « tyrannie de la majorité » car la pyramide élective des conseils de base jusqu’au soviet suprême aboutit de fait

à un système encore plus sélectif, encore moins représentatif que les systèmes censitaires traditionnels.

L'abolition de la séparation entre l'État et le peuple – la fin de la vieille distinction entre État et « société civile » – constitue la dernière grande leçon marxienne de la Commune. Elle est longuement développée par Lénine. On peut la lire de manière ironique, lorsque Lénine écrit :

> Du moment que c'est la majorité du peuple qui mate *elle-même* ses oppresseurs, il n'est plus besoin d'un « pouvoir spécial» de répression[22]!

Comment expliquer que les mêmes hommes qui soutenaient cette thèse « démocratique », ont construit un appareil d'État dans lequel le «pouvoir spécial de répression» a atteint un développement presque illimité ? Une réponse en peut être trouvée dans la volonté de ne plus considérer l'État et la société civile comme deux sphères séparées. Lénine disait que le gouvernement ouvrier, c'est la cuisinière au gouvernement, mais il se réalisera en mettant la police politique dans la cuisine des appartements communautaires. Sous couvert de dépérissement de l'État, de son « extinction », c'est en fait l'invasion par l'État de toutes les sphères de la vie, sociale comme privée, qui est rendue possible, avec une légitimation idéologique classique : l'État devenant l'État du peuple tout entier, il n'est plus à craindre (celui qui le craint ne peut donc qu'être un ennemi du peuple !).

Ne développons pas plus. La question de l'État est le véritable point aveugle de la pensée marxienne. Les interventions conjoncturelles de Marx sur cette question égarent plus qu'elles n'ouvrent le chemin, comme la régression dans l'utopie de l'extinction de l'État et d'un au-delà du droit a finalement joué le rôle d'idéologie de la montée d'une nouvelle classe ou caste dominante dans les pays dits socialistes. Plus précisément, c'est d'abord le fait d'avoir voulu transformer ces interventions conjoncturelles et souvent très polémiques en « théorie scientifique » qui constitue la faute majeure des marxistes, d'autant que, comme nous avons eu l'occasion de le souligner, il n'y a aucun lien logique entre les analyses serrées du mode de production, telles qu'on les trouve dans *Le Capital*, et les perspectives utopiques, tant des *Manuscrits* que de la *Critique du programme de Gotha*.

Encore une fois, en suivant les indications du travail de Jacques Texier, on

peut trouver chez Marx et Engels des analyses attentives aux questions institutionnelles, au problème du droit, à condition de sortir du schéma d'une théorie marxiste de l'État. Après tout, quand Engels dit que la république démocratique est la forme de la dictature du prolétariat, il enterre du même coup cette notion capitale du marxisme… et ouvre le champ d'une réflexion que les épigones se sont évertués à clore.

1 Remarquons que nous retrouvons bien, encore et toujours, la réduction des totalités constituées et l'affirmation du caractère irréductible des réalités singulières, c'est-à-dire de la subjectivité des individus.

2 *Le Manifeste communiste* comprend un programme de réformes immédiates qui inclut la nationalisation des grands moyens de production, l'instruction publique, etc.

3 Rappelons que ce texte lui-même n'est qu'un manuscrit que Marx n'a jamais cru bon de publier.

4 Voir sur cette question le livre de Domenico Losurdo, *Démocratie ou bonapartisme*, Paris, Le Temps des cerises, 2005. Traduit de l'italien par Jean-Michel Goux.

5 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, p. 315.

6 *Ibid.*, p. 178.

7 Commencé aux derniers jours de mars 1871, le texte est imprimé en juin, à peine quelques semaines après la « semaine sanglante».

8 Karl Marx : « Adresse du conseil général de l'association internationale des travailleurs sur la guerre civile en France en 1871 », *in Le Conseil général de la Première Internationale. 1870-1871*, Moscou, Éd. du Progrès, 1975, p. 329.

9 *Ibid.*, p. 330.

10 *Ibid.*, p. 332.

11 Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, p. 172.

12 *Ibid.*, note 2.

13 Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique*, p. 537.

14 L'article 16 de la Constitution de la République française qui donne les pleins pouvoirs au président de la République dans certaines circonstances institue bien un régime temporaire d'exception où tous les pouvoirs sont concentrés dans un seul homme. C'est bien une dictature au sens romain.

15 Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, p. 18.

16 Voir l'*Adresse du comité central de la Ligue des communistes* (mars 1850) [P4-547 *sq.*].

17 Friedrich Engels, introduction à *La Guerre civile en France*, Paris, Éd. Sociales, 1952, p. 18.

18 K. Marx, *La Guerre civile en France*, *op. cit.*, p. 332.

19 Sur ces questions, nous nous contentons de renvoyer à l'excellent travail de Jacques Texier déjà cité. Le grand mérite de Texier est de ne pas chercher à reconstruire des cohérences imaginaires et d'aider à voir clair dans une question surchargée d'affrontements idéologiques et politiques – disons entre ceux qui ont voulu conserver ou restaurer l'imaginaire d'un Marx révolutionnaire intransigeant et ceux qui préféraient présenter un paisible démocrate.

20 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, p. 317.

21 Lénine, *L'État et la Révolution*, œuvres choisies en 3 volumes, t. 2, Éd. du Progrès, Moscou, 1968, p. 323.

22 Lénine, *op. cit.*, p. 320.

Conclusion

Où en sommes-nous avec Marx ?

Marx, on peut l'expliquer en vingt minutes ou en vingt ans, disait Raymond Aron. En vingt minutes, on parcourt les grandes thèses qui ont formé l'ossature du marxisme historique et, convenons-en, c'est un Marx possible. À condition de laisser de côté l'immense masse des écrits qui vont dans des directions différentes et témoignent d'une recherche en cours, d'un systématique inachèvement. « Doute de tout» : telle est la devise de Marx et, ironie de l'histoire, c'est cet homme-là que l'on a transformé en producteur de dogmes. Il s'est voulu scientifique, et peut-être pourrait-on en conclusion essayer de repérer ce qui sans ses analyses a tenu le choc à l'épreuve des faits et ce qui semble irrémédiablement réfuté par ce critérium suprême qu'il avait toujours mis en avant, celui de la pratique. Cette première approche est cependant insuffisante. Il est des erreurs toujours fécondes, des voies tortueuses utiles. Au-delà de la théorie critique des processus socio-historiques, il y a aussi chez Marx une approche du politique qui ne peut être simplement jugée par l'épreuve des faits, pas plus qu'on ne pourrait juger la pensée de Platon ou de Locke à la lumière de l'expérience. Quelle est donc la fécondité de l'approche de la politique en termes de luttes de classes? Enfin, Marx a pensé simultanément et dans le même mouvement le mode de production capitaliste et le communisme comme « mouvement réel ». Où en sommes-nous avec le communisme ? C'est-à-dire, où en sommes-nous avec l'espoir d'une transformation radicale du monde?

MARX ET LE COMMUNISME

Commençons par la dernière question.

Ouvrons au hasard un manuel de philosophie à destination des élèves de terminale. Voici ce qu'on peut lire sous l'entrée « Marx » : « Karl Marx est le fondateur du communisme[1]». Un autre manuel nous indique qu'il a

systématisé la « nouvelle doctrine communiste »[2] : on ne sait pas si le communisme est une nouvelle doctrine inventée par Marx ou si Marx a inventé un nouveau communisme par opposition à un ancien communisme. On pourrait multiplier les exemples. Certes, d'autres manuels et d'autres auteurs insistent sur la philosophie matérialiste de Marx, le communisme ne venant qu'au second plan. Mais le destin de Marx et celui du communisme semblent liés inextricablement. Or le communisme historique, celui du XXe siècle, est mort. Et personne ne songe à le ressusciter, pas même les partis et gouvernements qui se disent encore communistes. Faut-il en conclure que Marx coule avec le communisme historique? Répondre positivement serait oublier que la première erreur des manuels cités plus haut, c'est de laisser croire que Marx est l'inventeur du communisme. Le mot date de bien avant Marx : il apparaît avec Babeuf aux derniers soubresauts de la Révolution avant le triomphe de Bonaparte. Mais la chose remonte au plus loin dans notre histoire. On pourrait suivre Costanzo Preve : pour lui, il y a un communisme précapitaliste qui prend plusieurs formes et Marx n'est que le penseur du communisme de la modernité.

> On ne comprend presque rien à Marx si on n'est pas bien conscient que Marx pense en opposition ou, si on veut, par différence avec les deux philosophies globales du communisme pré-capitaliste qui le fondent et le légitiment justement soit sur la base de la révélation de la volonté de Dieu, soit sur la base de l'instauration d'une société rationnelle, conforme à la vraie nature humaine [3].

Le christianisme primitif est un bon exemple de la première forme de ce communisme précapitaliste. *La République* de Platon est un exemple de la seconde. Des thèmes classiques du christianisme se retrouvent dans les tendances révolutionnaires qui se manifestent durant le Moyen Âge, à la Renaissance (la guerre des paysans en Allemagne) et dans les utopies communistes du XIXe siècle, de l'Icarie de Cabet aux phalanstères de Fourier. L'abondance (multiplication des pains, pêche miraculeuse), le partage, le renversement de l'ordre ancien (les marchands chassés du temple, « les premiers seront les derniers») et la fraternité et l'unité des humains assemblés (ecclésia), etc., autant d'idées qui structurent une vision cohérente et de l'humanité et de sa destinée. Le communisme platonicien est un communisme hiérarchique (et non égalitaire comme le christianisme) mais tout autant pénétré des thèmes de la justice, d'un ordre d'où la violence a été extirpée, et

du partage. C’est le souci de l’unité et du bien commun qui préside aux *Lois*, et qui explique le refus du commerce et du luxe dans la cité platonicienne. Il ne serait d’ailleurs pas difficile de montrer combien les idées platoniciennes ont pénétré l’histoire de la philosophie et spécialement la philosophie politique dans son ensemble.

Marx a pensé le communisme d’une manière radicalement nouvelle en le posant comme le corollaire nécessaire du développement du MPC. C'est pourquoi d’ailleurs le *Manifeste* contient toute une polémique contre les formes anciennes du socialisme et du communisme. Pour Marx, le communisme découle non pas d’idéal moral, ni du retour à un passé magnifié – la vie heureuse de ces bergers d’Arcadie que Kant brocardait déjà – mais de la socialisation croissante de la production et du développement de la science et de la technique qui entrent en contradiction avec le caractère privé de l’appropriation des moyens de production et du surtravail. Mais le communisme de Marx, en même temps, doit accomplir les promesses du MPC, c’est-à-dire l’émancipation radicale des individus. Le communisme traditionnel est égalitaire, organiciste alors que le communisme de Marx est individualiste et son centre n’est pas l’égalité mais la liberté : «l’épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté », telle est la perspective tracée dans *Le Capital*. Le communisme précapitaliste était pensé comme la fin de l’histoire ou même comme l’anti-histoire, celui de Marx est le commencement de la véritable histoire celle où les hommes ne seront plus soumis à la puissance des produits de l’activité mais pourront conduire librement cette activité.

De ce point de vue, le communisme historique du XXe siècle, le marxisme réellement existant, pourrait-on dire, constitue bien, comme le dit Costanzo Preve, un « retour du refoulé ». Retour du religieux d’abord : l’histoire tient la place des dieux providentiels. Il est bien connu que les philosophies de l’histoire du XVIIIe et du XIXe siècle ont été essentiellement des formes laïcisées du discours eschatologique des grandes religions monothéistes. Mais alors que Marx devient Marx par cette critique de cette « idéologie allemande», par la déconstruction de la conception théologique et téléologique de l’histoire, le marxisme restaure intégralement ce «grand récit». Et comme dans toute religion, il faut des grands prêtres; les « représentants » (souvent autoproclamés) de la classe ouvrière vont jouer ce rôle.

Retour également de la conception platonicienne du philosophe-roi : pour

que la cité soit parfaite, il ne faut évidemment pas en laisser l'organisation et la direction au hasard des élections démocratiques. Seuls sont propres à la tâche de diriger ceux qui possèdent le vrai savoir, le savoir du bien et du mal et des fins suprêmes du processus historique. C'est pourquoi les textes de Marx sont transformés en éléments d'une doctrine intangible. Retour enfin aux formes frustres du communisme précapitaliste : égalitarisme grossier, ascétisme, dictature sur les besoins – on s'occupe des « vrais besoins» et pas des « faux besoins » nés de la «corruption» des esprits par la société capitaliste. La pauvreté est une vertu alors que le communisme bâti sur la misère ne pouvait, selon Marx, que ressusciter le « vieux fatras », c'est-à-dire les pires aspects des sociétés de classes.

Il est, cependant, difficile de ne pas lier le communisme de Marx et ce communisme historique. D'abord parce que c'est le marxisme qui fait le succès de Marx comme philosophe ou comme penseur en sciences sociales. Ensuite parce que le communisme de Marx lui-même ouvrait un espace idéologique pour y arrimer ce retour du refoulé du communisme ancien dans l'histoire du « court XXe siècle» (pour reprendre l'expression de Eric Hobsbawm). La confusion n'est jamais complètement élucidée entre les producteurs aptes à prendre la direction de la production en raison de l'intégration croissante des diverses parties du procès de travail et de la séparation des fonctions de direction de la propriété, d'un côté, et une classe ouvrière conçue *a priori* comme la classe révolutionnaire dotée d'une « mission historique » parce que dépouillée de tout et qui n'a rien d'autre à perdre que ses chaînes.

Ceci suffit pour interdire le «retour à Marx » comme solution à la fin des illusions du marxisme historique. Le communisme de Marx se fondait sur une série d'hypothèses qui n'ont pas été confirmées. Si le prolétariat – au sens large –s'est bien renforcé numériquement, il n'est pas pour autant devenu plus révolutionnaire, au contraire. La définition *a priori* de la classe ouvrière comme classe révolutionnaire, une définition qui, répétons-le, n'a pas de lien nécessaire avec l'analyse du MPC dans *Le Capital*, s'est avérée proprement idéologique : elle a fonctionné comme système de légitimation de l'ascension d'une classe de fonctionnaires et d'hommes d'appareil «représentants de la classe ouvrière». Pour des raisons semblables, les révolutions anticapitalistes n'ont pas éclaté dans les pays les plus développés, les pays les plus mûrs pour la transition vers le communisme, mais dans les « maillons faibles» de la chaîne des pays impérialistes (pour reprendre ici l'analyse de Lénine) qui

étaient en même temps les pays les moins propices à cette transformation sociale.

On pourrait donc penser que le communisme de Marx est définitivement obsolète. Et, de fait, la crise du communisme historique est aussi celle du communisme de Marx. Le silence assourdissant de la classe ouvrière en URSS et dans les pays d'Europe de l'Est, voire son consentement à la reconstruction d'un capitalisme « normal», lors du grand basculement de 1989-1991, est bien, comme le dit Costanzo Preve, « un des événements ou plutôt des non-événements les plus importants de l'histoire mondiale de ces deux derniers siècles[4]». Mais, d'un autre côté, si on considère que le communisme de Marx n'était pas une idéologie régressive, mais bien la pointe avancée de l'aspiration à la liberté et à l'épanouissement individuel qui parcourt notre histoire depuis au moins la fin du Moyen Âge, la renonciation au communisme de Marx pourrait bien signifier, de fait, la renonciation à un idéal émancipateur d'où est sorti tout ce que nous considérons, à juste titre, comme des progrès politiques, juridiques et moraux décisifs. L'égalité de droit, la reconnaissance effective de la dignité de chacun, la conception de l'humanité comme une communauté, la tentative de donner aux peuples la possibilité de maîtriser leur destin, l'affirmation pour tous d'un droit de vivre, d'être instruit pour tous, de réaliser ses idéaux (le droit au bonheur) et bien d'autres choses encore qui forment l'éthos de la modernité, c'est précisément cela que le communisme de Marx se propose de rendre effectif. Laissé à sa propre dynamique, le MPC tend au contraire à traiter des individus, les personnes humaines, jamais comme des fins en soi mais seulement comme des moyens (les « ressources humaines », le « facteur travail »), et renoncer purement et simplement au communisme de Marx, c'est laisser accepter le développement complet du MPC qui se soumet réellement non seulement les prolétaires, mais aussi la classe dominante elle-même[5], mais aussi la vie elle-même. Reste pendante la question de savoir comment on peut reformuler de manière raisonnable le communisme de Marx comme idéal normatif de l'action politique.

MARX ET LA POLITIQUE

Nous serons plus brefs sur le deuxième point. La dimension agonis-tique de la politique n'est pas une invention de Marx. Les penseurs politiques en

général (depuis Platon) et les penseurs modernes (Machiavel, Hobbes ou Hegel) sont obsédés par les luttes qui déchirent ou menacent de déchirer la cité. Mais presque tous les philosophes essaient de penser les moyens de conjurer cette menace définissant les conditions de la paix et de la concorde. Marx est pratiquement le seul à considérer le conflit comme seul porteur d'un progrès historique possible.

Marx n'a pas inventé l'analyse de la vie politique en termes de luttes de classes. Il se présente d'ailleurs modestement comme le successeur de l'école historiographique française. Machiavel pense le conflit entre les « grands » et le «peuple» et tente de faire de ce conflit la vie même de la république. Mais il est atypique. La philosophie politique classique considère le conflit comme illégitime et la justice sous toutes ses formes, par exemple dans les revendications concernant la justice sociale, est considérée comme le moyen de prévenir les séditions. Du même coup, la philosophie politique classique est condamnée à osciller entre la justification de la violence et de la domination et le constat impuissant de l'écart entre l'idéal et le réel.

En soutenant que les rapports politiques ne peuvent pas être considérés indépendamment des autres genres de rapports de domination et au premier chef des rapports d'exploitation, Marx propose une approche du politique à la fois descriptive et normative. Descriptive en ce qu'elle donne des clés d'analyse des luttes politiques, par-delà les considérations misanthropiques sur la méchanceté des hommes. Normative en ce qu'elle propose des formes de meilleur gouvernement, le gouvernement du type la « Commune de Paris», la république parlementaire radicale, etc., bref ce qu'on appelait au XIXe siècle la République sociale et qui pourrait bien encore être une perspective pour le XXIe siècle.

MARX ET LES SCIENCES SOCIALES

La mode du « popperisme » semblait avoir réglé définitivement la question. Partout traîne le lieu commun qui veut que le marxisme (identifié pour Popper à la pensée de Marx) et la psychanalyse sont « infalsifiables » et par conséquent ne peuvent prétendre au statut de théorie scientifique. Laissons la psychanalyse de côté. En ce qui concerne le noyau scientifique de la théorie de Marx, il est parfaitement falsifiable, ainsi que nous l'avons vu. À partir d'une certaine reconstruction théorique de la réalité sociale, basée sur le

concept de mode de production capitaliste, Marx étudie des tendances et émet des prédictions qui seront ou non vérifiées historiquement. Or, les prédictions du *Capital* tiennent fort bien le choc. Comme nous venons de le voir, l'aspect idéologique de la théorie de Marx, c'est-à-dire l'idée du rôle historique de la classe ouvrière, a bien été invalidé – du moins pour autant que nous pouvons en juger – mais cet aspect-là n'a pas de lien de nécessité logique avec les analyses du fonctionnement et des contradictions du MPC.

Costanzo Preve fait remarquer ceci :

> Le modèle épistémologique de Marx se rapproche de celui de Max Weber avec lequel il a en commun le caractère modélisant et constructiviste, du moment que chez Marx la notion de mode de production n'absorbe pas, ne cannibalise pas tous les aspects de la réalité humaine, mais se contente de connoter une structure spécifique, un « squelette » qui soutient les rapports sociaux[6].

Ce rapprochement entre Marx et Weber n'est pas inédit. Il est sous-jacent aux travaux de l'école de Francfort (*cf. infra*). On doit immédiatement ajouter, comme le fait Preve, que Marx et Weber s'opposent en même temps sur un point fondamental : la théorie est pour Marx à la fois ontologique et axiologique, alors que Weber, on le sait, fait de la neutralité axiologique le point crucial concernant la scientificité des sciences sociales. Cependant, la partie proprement scientifique de l'œuvre de Marx, nous y avons assez insisté, est, au moins partiellement, déconnectée de ce qui reste de conception téléologique de l'histoire, dans son providentialisme communiste.

Cela rappelé, la conception scientifique de Marx (comme celle de Weber!) n'est pas une science conforme au modèle empiriste (anglo-saxon) ni au modèle positiviste (hérité de Comte). Mais ce n'est pas le problème de Marx spécifiquement – même si Marx espère accomplir dans ce domaine la même révolution que Galilée dans la physique – c'est le problème des sciences sociales dans leur ensemble. Les sciences sociales (économie incluse) concernent des choses « qui tombent et ne tombent sous le sens », ainsi que nous l'avons analysé au chapitre III. Si on veut discuter de la scientificité de la théorie marxienne, il est absurde de la comparer à un modèle pris dans les sciences de la nature, comme la physique, mais il vaut bien se demander quel gain de connaissance la théorie marxienne nous procure comparativement à d'autres théories dans le même domaine. Si on compare Marx à Comte,

Tocqueville ou Durkheim pour son époque ou à Schumpeter et Keynes pour la suivante, il n'y a aucune raison de refuser les qualités de scientificité à Marx si on les accorde aux autres. Il nous semble même que tout bien pesé, la fécondité gnoséologique des analyses de Marx est globalement supérieure à celle des auteurs qu'on vient citer, pour ne rien dire de certains de ses plus virulents critiques.

***

La fin du marxisme historique aura au moins cet avantage : permettre qu'on évalue à sa juste mesure la contribution de Marx à l'histoire de la pensée. Que Marx ne soit plus considéré par les uns comme un dieu – même si on le tient encore souvent pour le diable –, cela permettra peut-être d'en mesurer le véritable génie. Pour ceux qui continuent de penser que l'horizon de l'action humaine est celui de l'émancipation des individus, de la libération des potentialités qui sont en eux, il faut sans aucun doute prendre acte de ce qui est irrémédiablement obsolète chez Marx, des contradictions aussi. Mais pour dépasser Marx, on devra prendre appui aussi sur son œuvre.

1 Emmanuel Pasquier, *Philosophie. Terminales L, ES, S*, Paris, Belin, coll. « Belin Bac », 2004.

2 Alain Marchal, Christine Courme-Thubert, *Philosophie. Terminale L*, Paris, Magnard, 2003.

3 Costanzo Preve, «L'enigma del comunismo prima, durante e dopo Marx e il comunismo storico del novecento» *in* Gianfranco La Grassa, Costanzo Preve, *La fine di una teoria*.

4 Costanzo Preve, *op. cit.*, p. 72.

5 La bêtise, la vulgarité, l'absence de tout sens de l'intérêt commun, l'absence de sens de l'histoire, la cupidité effrénée et l'obsession du «retour sur investissement» font certaine-

ment de la classe capitaliste actuelle la pire classe dominante qu'ait connue l'humanité. Ce n'est évidemment pas un trait de caractère des individus, mais l'expression la plus nette de cette aliénation, c'est-à-dire de la soumission corps et âme des dominants eux-mêmes au rapport capitaliste.

6 Costanzo Preve, *op. cit.*, p. 52.

Appendice

Les marxismes

Dans tout ce qui précède, nous n’avons fait référence qu’avec parcimonie aux études, interprétations, polémiques internes à ce vaste champ que l’on peut nommer « marxologie ». Il est nécessaire d’en donner un aperçu, de dresser un état des lieux, sans entrer dans le dédale des partis, groupes et fractions qui font du marxisme leur référence politique. Du reste, des groupes qui se détestent cordialement n’ont à peu près aucune divergence philosophique concernant l’interprétation de Marx. Nous nous limiterons aux figures qui nous semblent les plus emblématiques de la « marxologie ».

LE MARXISME ORTHODOXE

Si l’œuvre de Marx est de part en part marquée par l’incomplétude, le marxisme comme construction globale, comme conception du monde (*Weltanschauung*) est de fait postérieur à Marx, bien que les premiers éléments comme l’*Anti-Dühring* de Engels aient été publiés de son vivant. Ce marxisme reconstruit avec l’autorité de l’ami et proche collaborateur de Marx, Karl Kautsky (1854-1938) lui donnera son nom : marxisme orthodoxe. C'est une tentative de construction d’une philosophie systématique, matérialiste au sens du matérialisme philosophique traditionnel mais auquel on adjoint une « dialectique » qui se réduit à concevoir toute réalité comme essentiellement en mouvement. On citera, outre Kautsky et Franz Mehring (1846-1919) pour les Allemands, le Russe Plekhanov (1856-1918). Tous s’inscrivent dans la perspective des derniers travaux de Engels qui, depuis l’*Anti-Dühring*, s’efforce de présenter la philosophie systématique qui manquerait au travail de Marx.

Voici comment Plekhanov expose ce qu’est pour lui le matérialisme moderne, celui qui sert de cadre philosophique au matérialisme historique :

> L'impuissance de l'idéalisme à expliquer les phénomènes de la nature et l'évolution des sociétés devaient obliger – et a effectivement obligé – les êtres qui pensent (c'est-à-dire *ni* les éclectiques, *ni* les dualistes) à revenir à une conception matérialiste de l'univers. Mais ce nouveau matérialisme ne pouvait plus être la simple répétition de la doctrine des matérialistes français de la fin du XVIIIe siècle. Le matérialisme ressuscite enrichi de toutes les acquisitions de l'idéalisme dont la plus importante, la *méthode dialectique*, l'étude des phénomènes dans leur développement, leur génération et leur destruction[1].

Lénine est l'élève de Plekhanov et, par-delà leur rupture politique, il restera toujours le défenseur d'une interprétation philosophique de Marx très proche de celle-là. C'est, sous des formes diverses, ce marxisme-là qui formera la doctrine officielle de la IIIe Internationale, largement répandue par des ouvrages de vulgarisation plus ou moins réussis[2]. Même les opposants au tournant stalinien de l'Internationale communiste resteront fidèles à ce marxisme-là – c'est le cas en particulier des trotskistes ou des courants « gauchistes » comme celui des disciples du communiste italien Amedeo Bordiga (1889-1971).

LE MARXISME ITALIEN

L'Italien Antonio Labriola (1843-1904) appartient à la même génération que les Kautsky, Mehring, Plekhanov. Mais il a une position un peu différente, des interlocuteurs hétérodoxes comme Georges Sorel et il imprimera au marxisme en Italie un cours particulier. Philosophe idéaliste (mais opposé au kantisme), il se rapproche de Marx et du marxisme sur le tard. Maître de Benedetto Croce (1866-1952) et de Giovanni Gentile[3] (1875-1944), il aura, à travers eux une importante influence sur Antonio Gramsci (1891-1937), l'un des auteurs marxistes les plus originaux et les plus intéressants, en particulier par la place qu'il accorde à la culture et aux institutions politiques dans sa réflexion sur la transformation sociale. C'est à Labriola, d'ailleurs, que Gramsci emprunte l'expression « philosophie de la *praxis* » pour caractériser la pensée de Marx. Labriola polémique contre ce matérialisme positiviste qui veut fonder l'histoire dans une philosophie de la matière physique, dans cette « dialectique de la nature» que Engels a essayé de produire. Labriola s'exprime ainsi à propos de la tendance à « naturaliser » l'histoire :

> Or, ce terme de *naturaliser* a amené plus d'un esprit à confondre cet ordre de problèmes avec un autre ordre de problèmes, c'est-à-dire à étendre à l'histoire les lois et les façons de penser, qui ont paru déjà propres à l'étude et à l'explication du monde naturel en général, et du monde animal en particulier. Et parce que le Darwinisme est parvenu à emporter, grâce au principe du transformisme des espèces, la dernière citadelle de la fixité métaphysique des choses, et à voir dans les organismes comme les phases et les moments d'une *histoire naturelle* véritable et propre, on s'est imaginé que c'était une entreprise banale et simple que d'emprunter, pour expliquer le devenir et la vie humaine historiques, les concepts et les principes et les manières de voir auxquels est subordonnée la vie animale, qui, par suite des conditions immédiates de la lutte pour l'existence, se déroule dans des milieux topographiques non modifiés par l'action du travail. Le *Darwinisme politique et social* a envahi, comme une épidémie, depuis de longues années, l'esprit de plus d'un penseur, et plus encore des avocats et des déclamateurs de la sociologie, et il s'est réfléchi, comme une habitude à la mode et comme un courant phraséologique, même dans le langage quotidien des politiciens[4].

En ce sens, Labriola se rapproche plus nettement de ce que Perry Anderson nomme le « marxisme occidental » et il donne cette coloration si particulière au marxisme italien, ce « Marx en italiques» ainsi que André Tosel l'appelle joliment[5].

Antonio Gramsci est le grand nom du marxisme en Italie. Fondateur du PCI, il a terminé sa vie dans les geôles du fascisme. Attentif aux questions proprement politiques, il réfléchit en termes stratégiques. À la révolution sur le modèle de la révolution russe, qu'il nomme guerre de mouvement, il oppose la stratégie qui devrait prévaloir dans les pays capitalistes anciens, une stratégie de guerre de positions. Les *Cahiers de prison* restent, malgré leur caractère fragmentaire, presque aphoristique parfois, un grand texte de philosophie.

Peut-être est-ce à Gramsci que l'on doit l'existence en Italie, dans l'orbite même du parti communiste, d'un marxisme atypique qui fait toujours le pont entre la tradition philosophique et la critique marxienne. Galvano Della Volpe (1895-1968) pense Marx beaucoup plus dans les catégories héritées de Rousseau et Kant que dans le rapport à Hegel. Disciple de Della Volpe, Lucio Colletti (1924-2001) pousse jusqu'à son terme la reconstruction de la pensée de Marx en faisant de la rupture avec le hégélianisme le point crucial. Colletti finit par rompre complètement avec le marxisme. Ludovico Geymonat (1908-1991), philosophe des sciences, auteur d'un très intéressant *Galilée*, lie le matérialisme marxien au positivisme logique dont il sera un des défenseurs italiens.

L'AUSTROMARXISME

À l'intérieur de la première génération des marxistes après Marx, il faudrait aussi faire sa place à l'« austromarxisme » : les théoriciens autrichiens de la social-démocratie (SPÖ) se démarquent assez nettement des Allemands, là aussi, par le refus d'aligner les sciences sociales sur les sciences de la nature et par le refus de mouler le marxisme dans un cadre philosophique strict. Otto Bauer (1881-1935), dirigeant politique du SPÖ, est l'auteur d'une contribution originale sur *La Social-démocratie et la question des nationalités*, contribution inspirée manifestée par l'expérience politique complexe de la monarchie austro-hongroise. Max Adler (1873-1917), juriste, philosophe, dirigeant socialiste, prend ses distances avec le matérialisme dialectique engelsien et défend une interprétation de la dialectique comme méthode des sciences sociales (et non comme logique de l'être historique). Polémiquant avec Hans Kelsen, il tente de construire une théorie marxiste de l'État, il distingue la démocratie politique comme organisation de la domination de la classe bourgeoise et la démocratie sociale conquise par les ouvriers dans la lutte des classes. Avec Rudolf Hilferding, il a lancé en 1904 les *Marx Studien*.

L'austromarxisme inspire dans les années soixante les courants de la « nouvelle gauche » qui essaieront de penser la transformation sociale en termes de réformes de structures (par exemple au sein du PSU français).

LA PREMIÈRE CRITIQUE DU MARXISME ORTHODOXE : LUKACS ET KORSCH

Le marxisme orthodoxe devint dans les premières années du XXe siècle l'idéologie des partis socialistes et sociaux démocrates de la IIe Internationale. La crise de l'Internationale, incapable de s'opposer à la guerre mondiale et trahissant tous ses engagements pacifistes aux premiers roulements de tambours patriotiques, va ébranler les fondements doctrinaux du marxisme et conduit plusieurs intellectuels révolutionnaires à mettre en cause une certaine interprétation du matérialisme historique qui serait à l'origine de l'évolution conservatrice de la social-démocratie (et ensuite des partis de la Komintern).

Dans *Histoire et conscience de classe*, Georg Lukacs (1885-1971) commence par rejeter tout le contenu de savoir positif du marxisme. «L'orthodoxie en matière de marxisme se réfère […] exclusivement à la

méthode », affirme-t-il. Il s'agit donc de restaurer dans toute son acuité la méthode dialectique en se plaçant du « point de vue de la totalité ». Lukacs situe la critique marxienne de Hegel dans « la suite et la continuation directe de la critique que Hegel lui-même a exercée contre Kant et Fichte ». Accusé d'idéalisme par les dirigeants communistes, Lukacs finira par se rétracter et faire son autocritique.

Karl Korsch (1886-1961), lui aussi, tente de renouer avec un Marx hégélien par-dessus le positivisme scientiste de la pensée officielle des milieux dirigeants du mouvement socialiste et communiste. Il renvoie dos à dos le « marxisme orthodoxe» de Kautsky et le révisionnisme de Bernstein. Le programme de Korsch est de

> […] remettre en valeur le *côté philosophique du marxisme* par contraste avec le dédain qu'avaient précédemment manifesté, sous diverses formes mais avec le même résultat, les divers courants du marxisme envers les éléments philosophiques révolutionnaires de la doctrine de Marx-Engels[6].

La théorie de Marx s'oppose quant à l'orientation à la « philosophie idéaliste bourgeoise», mais elle «s'en différencie peu si l'on considère sa nature théorique[7]». Korsch porte un diagnostic sévère sur l'évolution du marxisme et sa transformation de théorie critique en fatalisme et en naturalisme.

> *La conception matérialiste de l'histoire* est apparue dans la période révolutionnaire de 1850 comme élément direct de l'action *subjective* de la classe révolutionnaire aux prises avec la critique théorique et le bouleversement pratique auxquels étaient soumis la fausse apparence et le phénomène éphémère des rapports sociaux existants. Par la suite, elle s'est toujours plus acheminée dans le sens d'une histoire intuitive qui a réduit abstraitement le développement social à un *cours objectif* défini par des lois extérieures[8].

Le marxisme comme idéologie révolutionnaire est mort, dit encore Korsch. Mais la nouvelle théorie qui doit émerger sera une continuation de celle de Marx et Engels.

L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Les années vingt et trente voient l'apparition d'un courant original qui se cristallise d'abord autour de l'institut de recherche en sciences sociales (*Institute für Sozialforschung*) de Francfort. Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973), Erich Fromm (1900-1980), Herbert Marcuse (1898-1979), Walter Benjamin (1892-1940) puis une génération plus tard Jürgen Habermas (né en 1929) : philosophes, sociologues, psychanalystes, souvent plus intéressés par l'esthétique ou la littérature que par l'économie, ils combinent une inspiration marxiste, l'apport freudien et un vaste projet d'enquête de terrain pour tenter de comprendre les mécanismes de la domination et de la soumission à l'autorité afin de construire une théorie critique[9] qui aille au-delà de Marx.

Le rapport des penseurs de l'école de Francfort avec Marx est très lâche. Ce ne sont pas des « marxologues » ni des propagandistes du marxisme. Marcuse a été, très jeune, un militant révolutionnaire spartakiste et restera un critique virulent de la société capitaliste dans les dernières années de sa vie. Mais Adorno et Horkheimer sont surtout des intellectuels et des chercheurs que l'évolution historique après la Seconde Guerre mondiale rendra beaucoup plus conservateurs[10]. Sur le plan théorique, l'influence de Wilhelm Dilthey et Heinrich Rickert et surtout Max Weber est très nette. La référence à la conception marxienne de l'idéologie s'orientera ainsi vers une autocritique des sciences sociales et la dénonciation des prétentions d'une certaine sociologie à naturaliser la vie humaine.

Marx leur tient lieu de cadre général à l'intérieur duquel ils travaillent pour comprendre les phénomènes sociaux de domination et d'oppression. Pourquoi le fascisme a-t-il pu l'emporter? C'est la question majeure à laquelle l'école de Francfort sera confrontée – y compris après son transfert aux États-Unis après la prise du pouvoir par Hitler. Ne se contentant de l'analyse en termes de rapports de production et de domination de classe, ils utilisent l'apport freudien pour faire de la famille une des matrices de la structure autoritaire.

Après la Seconde Guerre mondiale, Adorno, Horkheimer et Marcuse s'attacheront à comprendre les nouveaux modes de fonctionnement du système capitalisme et les formes nouvelles qu'y prend l'aliénation – notamment dans ce qu'on a appelé la « société de consommation[11]». Chez Adorno et Horkheimer, un certain pessimisme historique s'affirme : le marxisme reprenait la croyance des Lumières dans le progrès humain fondé sur la raison. Mais cette raison peut se retourner et engendrer des monstres,

comme le XXe siècle l'a montré[12].

Habermas n'appartient pas historiquement à l'école de Francfort mais il en est considéré comme l'héritier, pas tant parce qu'il a été l'assistant d'Adorno que par sa reconstruction de la théorie critique. Il s'intéresse aux nouveaux modes de légitimation du MPC et en particulier au rôle croissant que jouent sur ce plan la science et la technique[13]. Avec *Connaissance et intérêt*, il apporte une contribution à la réflexion sur la validité de la science et notamment à la compréhension critique des sciences sociales. Enfin, tout le travail d'Habermas centré sur l'action communicationnelle, et les conséquences qu'il en tire en ce qui concerne la fixation des systèmes normatifs, est présenté comme une reconstruction du matérialisme historique en essayant de prolonger la réflexion de Marx et de la compléter.

> Les structures de l'intersubjectivité constituée par le langage, dont l'archétype peut être étudié au niveau des actes de parole élémentaires, sont à la base des systèmes sociaux aussi bien que des systèmes de personnalité. Les systèmes sociaux peuvent être conçus comme des réseaux d'actions communicationnelles […][14].

Les marxistes ont souvent accueilli avec beaucoup de méfiance les orientations de travail de Habermas. Il nous semble pourtant qu'en concevant les systèmes sociaux comme des réseaux d'actions communicationnelles, il permet de prolonger élégamment certaines intuitions de Marx et de faire le lien entre idéologie, représentations et pratiques sociales.

MARXISME ET STRUCTURALISME

Dans les années soixante en France, la lecture de Marx initiée par Louis Althusser (1918-1990) à l'École normale supérieure va chambouler une marxologie largement dominée par le marxisme officiel. Freud et Spinoza, les méthodes comparatistes en linguistique et en ethnologie faisant de la notion de structure l'objet miraculeux de la nouvelle science, tout cela va influencer la lecture qu'entreprend Althusser avec quelques jeunes normaliens, Étienne Balibar, Pierre Macherey et Jacques Rancière. *Lire le Capital*, l'ouvrage collectif qui est issu de cette aventure intellectuelle, va avoir une influence étonnante sur toute une génération. Le vieux matérialisme dialectique à la façon Politzer était épuisé et incapable de relever les défis qui assaillaient

ceux qui voulaient encore penser sinon avec Marx du moins dans les schémas marxistes. Avec *Pour Marx*, Althusser lance des polémiques qui redonnent une vigueur nouvelle à la discussion théorique à l'intérieur du marxisme et au-delà. Alors que le marxisme officiel s'évertuait à faire de Marx un humaniste dans la lignée des Lumières, Althusser va terrasser le dragon humaniste. Le «jeune Marx », nous dit Althusser, n'est pas hégélien, mais feuerbachien ; et dès 1845 s'amorce dans l'œuvre de Marx une «rupture épistémologique ». Marx va se mettre à penser autre chose et autrement. Contrairement à la thèse officielle, la dialectique marxiste n'est pas la dialectique de Hegel remise sur ses pieds; c'est tout autre chose : c'est une dialectique structurale, une « combinatoire », ou plutôt, précisera Étienne Balibar, une « pseudo-combinatoire ». Même si le bâton était parfois un peu tordu, les thèses soutenues par Althusser et ses amis sont souvent frappées au coin du bon sens et notamment en ce qu'elles mettent en garde contre l'enthousiasme philosophique exagéré à l'endroit des *Manuscrits de 1844*. Évidemment, la fameuse coupure épistémologique était facile à contester : « Les choses sont toujours plus compliquées » ! Et de rectification en rectification, l'althussérisme parut assez vite dégénérer en une nouvelle scolastique.

En vérité, la nouveauté althussérienne était moins nouvelle qu'on ne l'avait cru, ou que ne le laissait penser le style précieux, énigmatique et jamais avare d'effets rhétoriques du maître. Rétablir le marxisme dans la dignité de la science, mais à la façon nouvelle dont on concevait maintenant la science, à l'époque de la grande mode structuraliste, construire la philosophie qui manque à Marx, tout cela n'était pas très nouveau, finalement, pas plus que les coups de chapeau à Auguste Comte, « le seul esprit digne d'intérêt » qu'ait produit la philosophie française dans les 130 ans qui ont suivi la Révolution française[15], ni qu'un étrange hommage aux vertus théoriques de Staline…

Il reste que l'althussérisme a produit des effets, stimulé des recherches et donné naissance à quelques travaux méritoires – pensons à Nikos Poulantzas. L'essai de réarticuler le rapport infrastructure/superstructure, en concevant la formation sociale comme un « tout structuré à dominante» a produit la théorie des « appareils idéologiques d'État» (AIE) dont le système scolaire constitue l'archétype. Entrant en résonance avec des forces diverses et variées, qui veulent pour des raisons différentes en finir avec l'école à l'ancienne et l'enseignement des humanités, l'althussérisme va aussi avoir des effets politiques aussi redoutables qu'imprévus.

AU-DELÀ DES ORTHODOXIES ET DES ÉCOLES

Il y aurait encore beaucoup de noms à citer, de travaux à évoquer. Par exemple la figure atypique de Ernst Bloch (1885-1977) qu'on pourrait rattacher à l'école de Francfort : son premier ouvrage, *L'Esprit de l'utopie*[16], publié au début des années vingt, influencera Adorno et Benjamin. Marxisme singulier que celui de ce philosophe hétérodoxe, qui cherche dans l'histoire de l'humanité cette aspiration à l'émancipation dont la théorie de Marx est la dernière figure en date. Bloch fait droit à l'utopie[17] et prend au sérieux la religion, principalement la religion chrétienne dont Marx disait qu'elle est «la *protestation* contre la misère réelle» ou encore «le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit» [P3-383].

Nous ne pouvons pas conclure ce tour d'horizon, trop sommaire et soumis naturellement à nos partis pris, sans parler des animateurs de *Socialisme ou Barbarie*, une petite revue, issue du trotskisme mais dont les analyses et l'influence intellectuelle sont sans commune mesure avec la diffusion. Cornélius Castoriadis (1922-1997), jeune militant dans la résistance en Grèce, rompt avec le trotskisme, en désaccord sur la caractérisation de l'URSS comme « État ouvrier » et sur la conception léniniste du parti. Dans *Socialisme ou Barbarie*, il publiera, en compagnie de Claude Lefort, de nombreuses et pénétrantes analyses sur la société bureaucratique. Auteur prolixe, psychanalyste et connaisseur de la philosophie grecque antique – Aristote reste pour lui le philosophe par excellence – Castoriadis procède à un réexamen d'ensemble du marxisme dans *L'Institution imaginaire de la société*.

1 Gueorgui Plekhanov, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire*, *in Œuvres philosophiques*, t. 1, Moscou, Éd. du Progrès, p. 546.

2 On pourrait se reporter à titre de curiosité aux *Principes élémentaires de philosophie* de Georges Politzer, publiés par les Éditions Sociales.

3 De Gentile, on lira avec profit *La Philosophie de Marx*, traduit de l'italien par Gérard Granel et André Tosel, Trans-Europe-Repress, 1995 (bilingue).

4 Antonio Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, IIe partie, chap. IV. Ce texte est disponible sur le site de l'UQAC, «Classiques des sciences sociales». La dernière édition française du livre de Labriola est celle de 1970 aux éditions Les Archives contemporaines.

5 Voir André Tosel, *Marx en italiques*, Trans-Europe-Repress, 1991.

6 Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, p. 39.

7 Idem., p. 109.

8 Karl Korsch, «Crise du marxisme » *in L'Anti-Kautsky*, p. 162-163.

9 Voir Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*.

10 Horkheimer et Adorno seront amenés à considérer que la démocratie – même capitaliste et en dépit des critiques sévères qu'ils adressent à la vulgarité et à la misère intellectuelle de la société bourgeoise – reste un moindre mal par rapport au totalitarisme stalinien. À la différence de Marcuse, ils regarderont avec méfiance et même hostilité les mouvements étudiants contestataires de 1968.

11 Sur ce point, on lira tout particulièrement *L'Homme unidimensionnel* de Herbert Marcuse.

12 Voir Horkheimer et Adorno, *La Dialectique de la raison*.

13 Voir Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*.

14 Jürgen Habermas, *Après Marx*, p. 32.

15 Louis Althusser, *Pour Marx*, p. 16.

16 En français, chez Gallimard, collection «Bibliothèque de philosophie», 1977.

17 C'est le fil directeur de son œuvre majeure, *Le Principe espérance*.

Postface

Marx est de retour ?

Entre la première et la seconde édition de cet ouvrage, l'actualité a contraint commentateurs et décideurs à craindre un retour inattendu de ce Marx qu'on croyait avoir enterré. Commencée formellement aux États-Unis en 2007 sous la forme d'une crise de l'immobilier (liée aux *subprimes*), une crise majeure affecte l'ensemble du système capitaliste mondial. « La pire crise depuis 1929 », « la pire crise depuis un siècle» : des hommes politiques ou des « experts » peu connus pour leurs sympathies « marxistes » portent un diagnostic qui évite les euphémismes. L'archevêque de Canterbury, Rowan Williams, estime que « Marx a longtemps observé la façon dont le capitalisme sauvage est devenu une sorte de mythe, attribuant réalité et pouvoir d'agir à des choses qui n'avaient pas de vie en elles-mêmes; il a raison à ce sujet». Selon le magazine *Time* du 22 janvier 2009, le spectre de Karl Marx hante le monde « de Washington à Vladivostock». L'éditorialiste du *Time* observe que si le marxisme comme projet doit être rejeté, l'analyse marxienne du capitalisme se révèle en revanche très pertinente. Évidemment, on n'évoque le spectre que pour mieux le conjurer et tous les puissants se conjurent mutuellement de « refonder le capitalisme ». Et, du coup, Marx n'est évoqué que pour mieux remettre à nouveau ses analyses hors jeu.

Prenons un peu au sérieux ce sur quoi s'accordent experts et dirigeants : il s'agit d'une « crise systémique » et non d'une simple crise conjoncturelle liée à des désajustements faciles à corriger. S'il s'agit d'une crise systémique, c'est parce que le système lui-même en est la cause première, autrement dit la crise n'est que l'aboutissement du fonctionnement « normal » du mode de production capitaliste. Par conséquent les explications superficielles qui dominent aujourd'hui sont fausses. Le système financier mondial ne s'est pas trouvé précipité dans la banqueroute parce qu'un jeune *trader* d'une grande banque française a fait perdre 5 milliards d'euros à sa banque. Pas plus qu'on ne peut faire porter le chapeau à M. Madoff, financier américain spécialisé

dans la cavalerie, qui a escroqué ses clients de 50 milliards de dollars en usant du vieux stratagème de la banquière Marthe Hanau, « la banquière des années folles», consistant à payer de forts intérêts avec le capital placé par de nouveaux épargnants… Même la crise des *subprimes* n'est que l'élément déclencheur de la crise globale mais pas la cause. Ce sont, au contraire les tendances de fond du mode de production capitaliste qui sont la cause, en dernière analyse de la crise des *subprimes*.

La crise se manifeste d'abord comme une crise financière, mais la racine de la crise financière est dans la crise de surproduction, non pas de marchandise mais de capital, ainsi que cela a été rappelé plus haut. La prospérité économique des années de libéralisme triomphant (en gros des années quatre-vingt à aujourd'hui) avait connu quelques hoquets sérieux qui auraient dû contraindre à la prudence les thuriféraires de l'« économie de marché ».

La crise dans le Sud-Est asiatique en 1997-1998 fut un premier coup de semonce. La crise de la « netéconomie » au début des années deux mille fut le deuxième. La faillite retentissante du fonds LTCM en fut encore un autre. Ces crises montraient à l'évidence les limites infranchissables au développement de la « financiarisation » de l'économie. La domination de la finance et ses à-côtés comme la spéculation et finalement la constitution d'un marché financier unifié à l'échelle du monde ne sont pas des processus mystérieux. Le fond en est le développement du « capital fictif » dont les titres d'emprunt d'État constituèrent longtemps la forme la plus achevée, mais qui a trouvé des voies nouvelles avec l'essor inouï du marché des « produits dérivés ». Le capital financier peut se diviser en deux catégories qu'on confond habituellement et qui, néanmoins, sont, quant à leur nature, radicalement différentes :

1 les emprunts à moyen et long terme qui financent des investissements productifs et dont l'intérêt qu'ils rapportent n'est au fond qu'un prélèvement sur la plus-value produite dans le procès de production ;

2 le capital « fictif » qui est représenté par les créances échangeables contre des engagements futurs de trésorerie dont la valeur est entièrement dérivée de la capitalisation de revenu anticipé sans contrepartie directe en capital productif.

Suivons un moment le raisonnement de Marx.

> La forme du capital productif d’intérêt fait que tout revenu monétaire déterminé et régulier semble être l’intérêt d’un capital, qu’il provienne ou non d’un capital. [K3-V, P2-1191]

Le « capital fictif » se fonde sur une opération intellectuelle rétrospective, qui suppose une inversion des moyens et des fins, opération propre au processus de production des représentations idéologiques. « Le revenu monétaire est d’abord transformé en intérêt, et, à partir de là, on trouve également le capital qui en est la source.» [K3-V, P2-1191] Marx se contente ici de décrire le fonctionnement concret du mode de production capitaliste. Ainsi le prix de vente d’un bien immobilier est-il calculé en considérant que ce bien est un capital portant intérêt, ce dernier étant représenté par le loyer. Mais ce processus a une conséquence importante : « Toute somme de valeur apparaît comme capital, dès lors qu’elle n’est pas dépensée comme revenu; elle apparaît comme somme principale par contraste avec l’intérêt possible ou réel qu’elle est à même de produire. » [K3-V, P2-1191] L’exemple de la dette de l’État est particulièrement éclairant quant aux conséquences de ce processus : « L’État doit payer chaque année, à ses créanciers une certaine somme d’intérêts pour le capital emprunté. Dans ce cas le créancier ne peut pas résilier son prêt, mais il peut vendre sa créance, le titre qui lui en assure la propriété. Le capital lui-même a été consommé, dépensé par l’État. Il n’existe plus.» [K3-V, P2-1192] Ce que possède le créancier, c’est (1) un titre de propriété, (2) ce qui en découle, à savoir un droit à un prélèvement annuel sur le produit des impôts, et (3) le droit de vendre ce titre. « Mais dans tous ces cas, le capital qui est censé produire un rejeton (intérêt), le versement de l’État, est un capital illusoire, fictif. C'est que la somme prêtée à l’État, non seulement n’existe plus, mais elle n’a jamais été destinée à être dépensée comme capital. » [K3-V, P2-1192] Pour le créancier, prêter de l’argent à l’État pour obtenir une part du produit de l’impôt ou prêter de l’argent à un industriel moyennant un intérêt ou encore acheter des actions en vue de toucher des dividendes, ce sont des opérations équivalentes. « Mais le capital de la dette publique n’en est pas moins purement fictif, et le jour où les obligations deviennent invendables, c’en est fini même de l’apparence de ce capital. » [K3-V, P2-1192]

Mais la dette publique n’est pas la seule forme de capital fictif. Le « capital monétaire fictif » comprend toutes les variétés de titres monétaires portant intérêt dans la mesure où ils circulent à la Bourse ainsi que les actions. Il faut

ajouter les multiples « nouveaux produits financiers » qui tous, sous une forme ou sous une autre, visent à « titriser » le crédit et à faire circuler les titres de créance comme du capital. Dans cette catégorie, on doit évidemment faire entrer les « produits à haut risque », tels les *junk bonds*, obligations d'un rapport élevé dans la mesure où elles sont assises sur des créances douteuses. Les *subprimes* rentrent évidemment dans la même catégorie : il s'agit de la « titrisation » de dettes douteuses – liées à l'endettement des ménages pauvres pour l'achat de leur maison. Les ménages incapables de faire face à une dette à taux progressif sont contraints de vendre leur bien et on escompte que la saisie et la revente de ce bien procureront un bon «retour sur investissement», étant donné que le marché immobilier est censé être en hausse continuelle. Le système a fonctionné jusqu'au moment où l'endettement des ménages a provoqué des saisies massives de maisons impayées qu'il fallait revendre sur un marché engorgé. Les faillites des particuliers ont ainsi entraîné les faillites des organismes de crédit et la crise s'est propagée dans un système financier drogué aux produits dérivés (en 2005, le montant des transactions sur le marché des produits dérivés s'élevait à près de trente fois le montant des transactions sur les marchés financiers «normaux»).

Mais si la machine s'est enrayée, c'est parce que la soi-disant « économie réelle» (comme si, du point de vue capitaliste, la spéculation sur les marchés financiers était de l'économie irréelle!) donnait des signes d'essoufflement sérieux. Le marché de l'automobile était engorgé bien avant la crise de l'automne 2008. Là encore, on avait utilisé tous les moyens de dopage au crédit pour maintenir en bonne santé artificielle un secteur qui n'allait pas bien. Les nouvelles formes de crédit-vente permettent de pousser à l'accélération du marché automobile neuf et les commerciaux ont appris à être plus des vendeurs de crédit que des vendeurs d'automobiles. Mais, comme dans l'immobilier, les meilleures choses ont une fin. Dans l'important secteur de l'informatique, la croissance ne pouvait se maintenir que par une innovation accélérée et un abaissement continu des prix de vente, rabotant impitoyablement les taux de profit. Si bien que dès le deuxième semestre 2008, les comptes des grands constructeurs de ce secteur étaient passés dans le rouge, sans qu'on puisse l'imputer à la propagation de la crise financière.

Autrement dit, la multiplication des opérations financières, c'est-à-dire de tout ce qui permet d'empocher des promesses de plus-value à venir a pour cause directe la baisse du taux moyen de profit, là où la plus-value est produite, c'est-à-dire dans la production capitaliste elle-même.

Il est donc très facile de réfuter la fable selon laquelle il ne faudrait incriminer que les mécanismes pervers et incontrôlés de la sphère financière et qu'un retour au capitalisme « sain » permettra la sortie de crise rapide.

La crise est le *memento mori* du capital, dit Marx, parce qu'elle met en lumière les contradictions du mode de production capitaliste qui ne peut se survivre que par l'accumulation continue du capital, sa reproduction sur une échelle toujours plus large et qui, dans le même temps, voit se dresser devant lui une barrière insurmontable, le capital lui-même. Pour autant, Marx n'a jamais prédit une quelconque « crise finale» et donc les discours des « spécialistes » contre le « catastrophisme marxiste » ne visaient qu'un adversaire fantomatique, mais certainement pas Marx. Le mode de production capitaliste ne peut pas disparaître de lui-même à la suite d'une prétendue « crise finale » puisque seule une transformation radicale des rapports sociaux peut mettre à bas le vieux monde et ouvrir la voie vers une société communiste. Ce n'est donc pas dans la dynamique soi-disant autonome des « lois économiques » qu'il faut chercher à prédire l'avenir. Les lois économiques ne sont que l'expression théorique des rapports sociaux, disait déjà *Misère de l'économie*.

La crise de 2008 est « historique », si on n'a pas peur d'user de ce qualificatif un peu dévalué. Non parce qu'elle scellerait l'histoire du capitalisme mais parce qu'elle marquera certainement le commencement d'une nouvelle phase, un changement de régime. La crise de 1929 avait débouché sur le *New Deal*, mais aussi sur le fascisme et la guerre. La conjoncture stratégique autant que les questions économiques avaient poussé à l'établissement d'un régime d'accumulation capitaliste fondé sur la régulation étatique et un compromis social et salarial entre classes dominantes et classes dominées, qu'on a appelé « keynésianisme ». Les années soixante-dix avec la déclaration Nixon de 1971 signant la fin de l'après-guerre et du système monétaire international ont débouché sur la longue phase de « libéralisation » qui se clôt en 2008 avec, de nouveau, l'intervention massive directe des États, à commencer par l'État américain, dans le cadre d'un changement important des rapports de force entre les puissances étatiques à l'échelle du monde. C'est une nouvelle phase qui s'ouvre dont les traits ne se dessinent pas clairement, mais une phase qui, en bousculant les dogmes et en ruinant les réputations des « experts » d'hier, posera la question d'une alternative politique et culturelle à un capitalisme en crise profonde. Cette alternative

partira sans aucun doute de Marx mais elle devra aller au-delà de Marx.

Février 2009

Bibliographie

Les œuvres de Marx en français

Œuvres en 4 volumes, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1994, sous la direction de Maximilien Rubel : « Économie I» (les œuvres économiques publiées du vivant de Marx), « Économie II » (les œuvres posthumes), « Philosophie », « Politique I ». Après la mort de Maximilien Rubel, les éditions Gallimard ont renoncé à publier la suite… Les œuvres philosophiques et politiques (t. 1 et t. 4) ont donné lieu à une édition partielle en collection de poche (coll. « Folio »).

Le Capital, livre I, trad. Joseph Roy, introduction de Louis Althusser, Paris, Flammarion, 1996.

Le Capital, livre I, trad. Lefebvre *et al.*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2006.

Le Conseil général de la Première Internationale. Procès verbaux (1864-1872), 5 volumes, Moscou, Éd. du progrès, 1972. On y trouve de nombreux et importants textes de Marx.

Manuscrits de 1844, édités par Jean Salem, Paris, Flammarion, coll. « GF Philosophie », 1996.

Les œuvres de Engels

Anti-Dühring, trad. Émile Bottigelli, Paris, Éd. Sociales, 1977.

Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, trad. Gilbert Badia, Paris, Éd. Sociales, 1966.

Commentaires et développements

ALTHUSSER Louis, BALIBAR Étienne, MACHEREY Pierre, RANCIÈRE Jacques, *Lire le Capital*, 4 volumes, Maspero, coll. «Petite collection», 1970.

ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1972.

ANDRÉANI Tony, *De la société à l'histoire*, t. 1 « Les concepts communs à toute société », t. 2, «Les concepts transhistoriques. Les modes de production », Paris, Klincksieck, coll. « Méridiens-Klincksieck », 1989.

ANDERSON Perry, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, coll. « Petite bibliothèque », 1977.

ARON Raymond, *Le Marxisme de Marx* (2002), Paris, Livre de poche, coll. « Références », 2004.

ARTOUS Antoine, *Marx, l'État et la politique*, préface de Jean-Marie Vincent, Syllepse, 1999.

BALIBAR Étienne, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1993.

BIDET Jacques, *Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie et de la politique*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1999.

–, *Que faire du* Capital *? Philosophie, économie et politique dans* Le Capital *de Marx*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2000.

–, *Explication et reconstruction du* Capital, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2004.

BLOCH Ernst, *Le Principe espérance*, 3 volumes, trad. Francoise Wuilmart, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1976, 1982, 1991.

CASTORIADIS Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société* (1975), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1999.

COLLETTI Lucio, *Le Marxisme et Hegel*, trad. Jean-Claude Biette et Christian Gauchet, Paris, Champ Libre, 1976.

COLLIN Denis, *La Théorie de la connaissance chez Marx*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 1996.

–, *La Fin du travail et la mondialisation. Idéologie et réalité sociale*, Paris, L'Harmattan, coll. «Ouverture philosophique », 1997.

ELSTER Jon, *Karl Marx, une interprétation analytique*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1989.

GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, 5 volumes, trad. Monique Aymard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1996.

HABERMAS Jürgen, *La Technique et la science comme « idéologie »* (1973), trad. Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

–, *Connaissance et intérêt* (1976), trad. Gérard Clémençon, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1979.

–, *Après Marx*, trad. Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay, Paris, Fayard, 1985.

HENRY Michel *Karl Marx* (1976), 2 volumes, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991.

HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1974), trad. Claude Maillard et Sybille Muller, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996.

HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W., *La Dialectique de la raison* (1974), trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, réédition coll. « Tel », 1983.

KORSCH Karl, *Marxisme et philosophie*, trad. Claude Orsini, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1964.

–, *L'Anti-Kautsky*. *La conception matérialiste de l'histoire*, trad. Alphé Marchadier, Paris, Champ Libre, 1973.

LA GRASSA Gianfranco, PREVE Costanzo, *La fine di una teoria. Il collasso del marxisme storico del novecento*, Milano, Edizioni Unicopli, 1996.

LABICA Georges, BENSUSSAN Gérard (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme* (1982), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1999.

LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960.

MANDEL Ernest, *Traité d'économie marxiste*, 4 volumes, Christian Bourgois, coll. « 10/18 », 1962.

–, *Le Troisième Âge du capitalisme*, 3 volumes, Christian Bourgois, coll. « 10/18 », 1976.

–, *La Formation de la pensée économique de Marx*, Paris, La Découverte, FM/Fondations, 1982.

MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (1968), trad. Monique Wittig, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1970.

–, *Pour une théorie critique de la société*, trad. Cornelius Heim, Denoël-Gonthier, coll. « Médiations », 1971.

MATTICK Paul, *Crises et théories des crises*, trad. Serge Bricaner, Paris, Champ Libre, 1976.

POULANTZAS Nikos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968.

TEXIER Jacques, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1998.

VADÉE Michel, *Marx, penseur du possible*, Paris, Klincksieck, coll. « Méridiens-Klincksieck», 1992.

Autres auteurs cités

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. et présentation R. Bodeüs, Paris, Flammarion, coll. « GF Philosophie », 2004.

–, *Les Politiques*, trad. et présentation Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF Philosophie », 1990.

FEUERBACH Ludwig, *L'Essence du christianisme*, trad., présentation et notes Jean-Pierre Osier, Paris, Maspero, coll. « Textes », 1968.

HEGEL GWF, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Gallimard, coll. « Classiques de la philosophie », 1970.

–, *Principes de la philosophie du droit*, trad. et commentaire de Jean-François Kervégan, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.

–, *La Raison dans l'histoire*, trad. et présentation de Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1979.

SPINOZA Baruch, *Éthique*, édition bilingue, trad. Bernard Pautrat, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1999.